Е. Э. БЕРТЕЛЬС

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

СУФИЗМ И СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

ИНСТИТУТ
НАРОДОВ АЗИИ

Член-корреспондент АН СССР

ЕВГЕНИЙ ЭДУАРДОВИЧ

БЕРТЕЛЬС

Избранные труды

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва
1965

Член-корреспондент АН СССР

ЕВГЕНИЙ ЭДУАРДОВИЧ

БЕРТЕЛЬС

Избранные труды

СУФИЗМ И СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва
1965

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

академик *Н. И. Конрад* (председатель), академик АН Таджикской ССР *А. М. Мирзоев*, член-корреспондент АН Таджикской ССР *И. С. Брагинский*, доктор филологических наук *А. Н. Болдырев*, кандидат филологических наук *Г. Ю. Алиев* (секретарь), кандидат филологических наук *А. Е. Бертельс*

Ответственный редактор
А. Н. БОЛДЫРЕВ

Составитель
М-Н. О. ОСМАНОВ

Индекс $\frac{7—2—2}{1103—65}$

Е. Э. Бертельс

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

СУФИЗМ И СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Утверждено к печати Институтом народов Азии Академии наук СССР

Редакторы *Н. Б. Кондырева, Л. И. Надирадзе*
Художник *Л. С. Эрман*
Технический редактор *Э. Ш. Язловская*
Корректоры *Л. И. Романова* и *О. Л. Щигорева*

Сдано в набор 24/IX 1963 г. Подписано к печати 29/VI 1965 г. А-10358. Формат 70×108¹/₁₆. Печ. л. 32,75. Усл. п. л. 44,87. Уч.-изд. л. 39,58. Изд. № 526.

Зак. 1110 Индекс $\frac{7—2—2}{1103—65}$ Тираж 3000 экз. Цена 2 р. 60 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука». Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Содержание публикуемого третьего тома «Избранных трудов»[1] составляют работы Е. Э. Бертельса по суфизму и суфийской поэзии, написанные в основном в 20-е годы (кроме двух, датированных 1945 г.). Интерес к суфийской литературе, проявленный Е. Э. Бертельсом, объясняется состоянием науки того времени. Крупнейшие зарубежные и отечественные авторитеты в области востоковедения считали, что вся средневековая «персидская поэзия», как тогда говорили, сводится к героическому эпосу, поэзии придворной, полной малодоступных пониманию европейца технических ухищрений, и поэзии мистической, прежде всего суфийской. Имена крупнейших поэтов (Сана'и, Низами, Джалал ад-Дина Руми, Хафиза и др.) непосредственно связывали с суфизмом и полагали, что ключ к пониманию их творчества можно найти исключительно в суфийских учениях. В то же время серьезное, углубленное изучение суфизма только начиналось (к первым десятилетиям XX в. относится появление классических работ Р. Никольсона и Л. Массиньона).

Для дальнейшего изучения комплекса литератур. создававшихся в течение многих веков на персидском языке,— наиболее значительных его явлений — необходимо было разобраться в том, что же в действительности представляет собой суфизм и какую роль сыграл он в развитии этих литератур. Стремление разрешить такую задачу определило профиль работ Е. Э. Бертельса, собранных в данном томе.

Характер этих работ определялся еще одной особенностью состояния науки того времени. Значительная часть литературного наследия на персидском языке сорок лет назад не была еще издана. Существовали коллекции рукописей, каталоги этих коллекций, довольно значительное число иранских и индийских литографий низкого качества и буквально единичные европейские издания текстов, также не лишенные недостатков. Широкое научное издание письменного наследия в арабских странах, Иране, Турции только начиналось. Е. Э. Бертельс, занимаясь в Азиатском музее инвентаризацией и каталогизацией персидских рукописей, естественно, стремился выявить наиболее ценные малоизвестные или совсем не известные науке тексты — прежде всего суфийские, сообщить о них в научных журналах, либо подготовить и осуществить их критические издания.

Изучая суфизм и суфийскую поэзию, Е. Э. Бертельс столкнулся с целым рядом проблем, требовавших разрешения: нужно было найти

[1] Ранее опубликованы: Е. Э. Бертельс, *Избранные труды. История персидско-таджикской литературы*, М., 1960; Е. Э. Бертельс, *Избранные труды. Низами и Фузули*, М., 1962.

истоки суфизма, происхождение суфийских идей, расшифровать суфийскую терминологию и таким образом поставить интерпретацию суфийских текстов на научную базу, попытаться определить основные линии развития суфийской поэзии, преемственную связь различных школ суфизма. Попутно возникали проблемы формирования композиции суфийского трактата и суфийской поэмы, проблемы личности суфийского шейха и соотношения ее с легендарной биографией и т. п.

Углубленно изучая избранный предмет исследования, Е. Э. Бертельс сделал много ценных наблюдений и выводов, явившихся крупными научными достижениями и придающих его работам 20-х годов непреходящую ценность.

Е. Э. Бертельс избег столь характерного для науки конца XIX в. увлечения поисками «источников суфизма», литературной, идейной преемственности, увлечения, сводившего часто самый предмет исследования (например, «мусульманскую философию») к сумме его литературных источников. В статье, написанной в 1926 г., Е. Э. Бертельс отчасти, очевидно, под влиянием взглядов Л. Массиньона, видного исследователя суфизма, делает такой вывод: «воззрения эти (суфийские — *Ред.*)... не требуют для своего объяснения обращения к посторонним влияниям»[2]. Е. Э. Бертельс не забывает о роли литературного взаимодействия и преемственности,— он исследует в ряде работ связь суфизма с зороастризмом («Райские девы [гурии] в исламе», «Персонификация месяцев в исламе»), с неоплатонизмом («Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара»),— но основной источник возникновения идей он видит всегда (начиная с ранних статей и кончая прекрасной обобщающей работой «Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы, написанной в 1945 г.) в жизни общества, в социальных сдвигах, в материальных условиях[3].

Изучая суфизм, который обычно трактовался западными учеными прежде всего как полное отречение от мира, погружение в «мир внутренний», Е. Э. Бертельс с самого начала ищет в нем гуманистические черты, живые человеческие чувства, элементы активности. Красноречиво говорят об этом его замечания в предисловии к тексту *Нур ал-'улум:* «...суфизм [Харакани] теряет характер эгоцентризма... Харакани один из немногих, ...видевших цель своего существования в служении страждущему человечеству. Одно изречение его ...говорит больше, нежели целые тома теоретических трактатов: „Ученый встает поутру и ищет увеличения знаний, аскет ищет увеличения подвигов, а Бу-л-Хасан (т. е. Харакани) печется только о том, чтобы порадовать сердце брата [своего]"». Подобных замечаний разбросано по статьям Е. Э. Бертельса о суфизме множество (см. стр. 257, 275, 279, 282, 389, 483 наст. изд.).

Уже в самом начале изучения суфийской поэзии Е. Э. Бертельс по-новому подошел к вопросу об отношении к суфизму крупнейших поэтов средневекового Востока. На примере творчества Низами он уже в 1923 г. убедился в том, что средневековая традиция, называвшая чуть ли не всех крупных поэтов прошлого «шейхами», включавшая их в списки и антологии изречений суфийских «святых старцев», как и европейская наука, видевшая в том же Низами «далекого от жизни аскета», были неправы[4]. Элементы суфийской фразеологии в творчестве того или иного поэта объясняются общим распространением суфизма и еще не делают поэта суфийским теоретиком. Наиболее четко сформу-

[2] См. стр. 213 наст. изд., ср. стр. 188—189.

[3] См., напр., стр. 13, 83 и 227 наст. изд.

[4] См. Е. Э. Бертельс, *Избранные труды. Низами и Физули*, стр. 5, 6, 108—114; 200.

лировал Е. Э. Бертельс свою точку зрения по этому поводу в 1929 г. в статье «Навои и 'Аттар» на примере творчества Навои (см. стр. 418—420 наст. изд.). В этой статье он отмечает гуманистические черты в творчестве Навои и правильно определяет его отношение к суфизму. Вместе с тем Е. Э. Бертельс дает здесь правильную постановку вопроса об отношении литератур на тюркских языках к литературе на языке персидском. Е. Э. Бертельс выступил против мнения, будто литература «турецких народов представляет собой нечто неполноценное», и заявил, что приверженцы этого мнения, характеризуя литературу тюркоязычных народов «как подражание классическим творениям персидских авторов, стремились отнять у нее всякое право на оригинальность и тем самым значительно задержали ход ее изучения» (стр. 377 наст. изд.).

Все эти мысли, высказанные в 20-х годах, получили богатое развитие в работах Е. Э. Бертельса, написанных в 30—50-е годы. Начав конкретное изучение творчества Низами на фоне эпохи, Е. Э. Бертельс в дальнейшем показал прогрессивный и гуманистический характер его творчества[5]. Труды Е. Э. Бертельса в области изучения творчества Навои и определения его оригинальности общеизвестны[6].

Некоторые взгляды, высказанные в статьях, включенных в настоящий том, Е. Э. Бертельс позднее пересмотрел. Так, работая в 50-е годы над главой «Истории персидско-таджикской литературы», посвященной Сана'и, Е. Э. Бертельс по-новому трактует творчество этого «признанного суфийского шейха» (см. «Историю персидско-таджикской литературы», стр. 402—455, особенно стр. 454, прим. 129). В этой работе Е. Э. Бертельс показывает, что содержание творчества Сана'и широко, разнообразно и выходит далеко за рамки суфийских теорий. Такого рода заключение могло быть сделано Е. Э. Бертельсом прежде всего благодаря глубокому знанию суфизма и суфийской поэзии, достигнутому им в 20-е годы.

За истекшие с тех пор десятилетия востоковедами различных стран сделано, разумеется, немало для изучения суфизма. Появились десятки критических текстов произведений суфийских авторов, ряд крупных исследований, большое число статей. В связи с этим многие библиографические данные, атрибуции текстов и т. п., имеющиеся в статьях Е. Э. Бертельса, в настоящее время устарели. Нет возможности дать все дополнения и изменения в подстрочных примечаниях, так как это в некоторых случаях было бы равносильно добавлению под строкой целых экскурсов, небольших статей. Поэтому редакционная коллегия прилагает к тому библиографию работ по суфизму, вышедших после 1930 г. и не учтенных в статьях Е. Э. Бертельса (БС II), и дает отдельные отсылки к этой справке в тех случаях, когда данная книга или статья содержит новый материал по затронутому вопросу.

Составление этой справки, а также научное редактирование всего тома и составление редакционных примечаний осуществлены А. Е. Бертельсом.

---

[5] См. ту же работу.

[6] Работы Е. Э. Бертельса, посвященные Навои, войдут в следующий, четвертый том «Избранных трудов» — «Навои и Джами».

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В настоящем томе собраны работы Евгения Эдуардовича Бертельса по суфизму и суфийской — преимущественно персидской, но также и арабской — литературе. В том включены труды, опубликованные ранее в различных отечественных и зарубежных изданиях, наряду с ними впервые публикуются работы, найденные в личном архиве Е. Э. Бертельса.

Е. Э. Бертельс проявил особый интерес к суфизму и суфийской литературе почти с самого начала своей исследовательской деятельности и уже к 20-м годам опубликовал первые свои работы в этой области: перевод мистической поэмы Фарид ад-Дина 'Аттара «Булбулнаме» и весьма содержательные рецензии на два европейских издания суфийских сочинений Абу Насра Сарраджа и Ибн ал-'Араби[1]. В дальнейшем на протяжении многих лет суфизм и суфийская литература занимали видное место в изысканиях Е. Э. Бертельса. Многолетние труды Е. Э. Бертельса по суфизму чрезвычайно широки по диапазону: от описания рукописей суфийских сочинений с исследованием содержания последних до раскрытия иносказательного смысла суфийской поэтической терминологии, от заметок по отдельным авторам до очерка зарождения суфийской литературы.

Это тематическое разнообразие при отсутствии видимой хронологической последовательности в переходах от одной темы к другой привело составителей настоящего тома к решению сгруппировать весь составляющий его материал в трех разделах: 1. Статьи и работы по общим вопросам суфизма. 2. Статьи по вопросам суфийской терминологии. 3. Статьи, посвященные отдельным авторам. Внутри разделов статьи распределяются по авторам (в хронологическом порядке) и по времени написания статей Е. Э. Бертельсом. Например, статьи о Баба Кухи предшествуют статьям об 'Аттаре, а сами они расположены в том порядке по времени, в каком они были написаны (или опубликованы) автором.

К числу обнаруженных в архиве Е. Э. Бертельса работ, которые были подготовлены автором к опубликованию, но не увидели света по тем или иным причинам, относятся следующие:

1) Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы;
2) Изречение Ибрахима ибн Адхама в *Кутадгу-билик*;
3) Фудайл ибн 'Ийад;
4) Баба Кухи. Предисловие к дивану.

[1] Журнал «Восток», кн. 3, 1923, стр. 185—187; там же, стр. 196—198.

Из нескольких работ, которые не были доведены автором до конца, не были подготовлены к публикации, в настоящий том включены:

1) Словарь суфийских терминов *Мир'ат-и 'ушшак;*
2) Роман о шейхе Наджм ад-Дине Кубра (конспект).

При подготовке тома к печати транскрипция была унифицирована в соответствии с правилами, принятыми в Главной редакции восточной литературы издательства «Наука».

I

Общие работы



ПРОИСХОЖДЕНИЕ СУФИЗМА И ЗАРОЖДЕНИЕ СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. ЗАРОЖДЕНИЕ СУФИЗМА

Чтобы понять причины появления в мусульманском мире такого сложного явления, как суфизм, нужно прежде всего составить себе ясное представление о состоянии общества, в котором он зародился. Рассмотрение различных элементов, проникших в суфизм под влиянием разнообразных идеологий, сталкивавшихся с исламом, хотя и необходимо, но одно оно само по себе внести ясность в этот сложный вопрос еще не может. Недостаточно констатировать наличие в суфизме гностических, неоплатонических, манихейских и тому подобных влияний, надо попытаться объяснить, какие условия создали возможность для проникновения этих влияний. Только тогда мы сможем понять историческую роль суфизма и его дальнейшие судьбы.

Едва ли можно сомневаться в том, что данные о состоянии мусульманской общины при первых халифах, сообщаемые нам мусульманскими историками, не вполне отражают истинное положение вещей. Созданная ими картина безусловно сильно идеализирована. Очень многое из того, что нам сообщается как факт, на самом деле отражает благие пожелания определенной общественной группы и говорит не о том, что было, а о том, чего данному автору хотелось бы. Но даже и при этих условиях можно с довольно большой уверенностью полагать, что как в годы правления Мухаммада, так и в годы правления его первых двух «заместителей» Абу Бакра и 'Омара арабское общество Мекки и Медины представляло собой своеобразную религиозную общину, в которой светской власти в полном смысле этого слова, в сущности, не было, где каждое законодательное и административное распоряжение воспринималось как непосредственное веление Аллаха. Можно думать, что образ жизни Абу Бакра и 'Омара действительно мало чем отличался от образа жизни любого члена общины, в том числе даже и наименее материально обеспеченного.

Характер власти начал меняться только при третьем халифе — 'Османе. Хотя и он предстает перед нами в источниках как носитель святости и благочестия, представитель совестливости (*хайа'*), но в то же время достаточно хорошо известно, что начавшиеся при нем волнения, приведшие к его гибели, были вызваны тем, что он нарушил установленные его предшественниками правила. Община возмущалась тем, что он завел себе несколько домов, умножил свои стада, захватил земельные участки и содействовал также обогащению всей своей родни.

Убийство 'Османа послужило началом яростной борьбы за власть, продолжавшейся все недолгое правление халифа 'Али. Междоусобицей воспользовался представитель рода Омайн — Му'авийа ибн Абу Суфйан, осенью 661 г. захвативший власть в свои руки. С этого вре-

мени власть халифов окончательно утрачивает религиозный характер и становится светской. Для укрепления своей власти Омейяды предпринимают самые жестокие преследования всех возможных претендентов на халифский престол, в первую очередь потомков 'Али. Никакие традиции их не останавливают, и даже священная Мекка уже при Му'авийи становится ареной яростных столкновений и подвергается осаде. С другой стороны, своих собственных приверженцев и сторонников Омейяды стараются подкупить щедрыми дарами. Но дары требуют непрерывного пополнения сокровищницы. Поэтому разграбление захваченных областей усиливается, и при разделе военной добычи уже не может быть речи об участии в этом дележе всей общины, как это было при пророке. Начинается резкая имущественная дифференциация, причем положение малоимущей части населения резко ухудшается.

Однако государственные мероприятия Омейядов нуждались все же в какой-то легализации, согласовании с религиозными нормами. Путь для этого мог быть только один. Дело в том, что первые десятилетия своего существования мусульманская община никаким сводом норм, регулирующих общественную жизнь, не располагала. При жизни пророка в таком своде и не было надобности, ибо всякое затруднение решалось им лично и подкреплялось божественным авторитетом откровения. После его смерти положение несколько осложнилось. Коран, хотя и был сведен в одно целое и закреплен письменно, давал ответ далеко не на каждый вопрос, да и не был свободен от противоречий. Он неумолимо требовал дополнения. Единственным источником такого дополнения могли быть воспоминания ближайших сподвижников пророка о том, что говорил пророк по поводу аналогичных случаев и каковы были тогда его действия. В первые годы после смерти Мухаммада найти людей, сохранивших такие воспоминания, было, конечно, легко. Сподвижники (*сахабат*) были тут же в центре, и обратиться к ним за советом было нетрудно. Но завоевательные войны и главным образом междоусобная борьба после убийства 'Османа быстро привели к тому, что ряды их значительно поредели. Обращаться к первоисточнику делалось все труднее, приходилось иногда довольствоваться сведениями, полученными от людей, слышавших то или иное предание из уст сподвижников, так называемых последователей (*таби'ийин*), ряды которых тоже таяли с каждым днем. Собирание и запись этих преданий, так называемых *хадисов,* делается, таким образом, одной из важнейших задач. Создается своего рода профессия *мухаддисов,* собирателей и толкователей хадисов, для собирания их предпринимавших поездки в самые отдаленные края все расширявшегося халифата. Понятно, что хадис мог обладать достаточной силой лишь в случае признания его достоверным. Гарантию этой достоверности собиратели усматривали в так называемом *иснаде* — точном указании имен всех тех передатчиков, которые слышали один от другого данное предание. Иснад давался в следующей форме: «Сказал такой-то: слышал я от такого-то, что он говорил: слышал я от такого-то...» и т. д. Иснад признавался правильным, а следовательно, и хадис достоверным, если из биографических сведений об отдельных передатчиках было видно, что они действительно могли встречаться друг с другом, и если первый из них действительно был современником пророка. Но совершенно очевидно, что если можно было придумать самый хадис, то создать подложную цепочку передатчиков было еще проще. Интересно отметить, что создание подложных хадисов отнюдь не воспринимали как действие позорное или преступное, им даже гордились. Известны имена лиц, похвалявшихся тем, что создали сотни таких подложных

изречений (например, мединец Ибн Абу Йахйа, багдадец ал-Вакиди, хорасанец Мукатил ибн Сулайман, сириец Мухаммад ибн Са'ид). Характерны слова куфита 'Абд ал-Карима ибн Абу-л-'Ауджа, приговоренного в 153/770 г. к смерти[1]. Он сказал: «...и, клянусь Аллахом, создал я четыре тысячи хадисов, и сделал я при помощи их дозволенным запретное и запретным дозволенное. Клянусь Аллахом, заставлял я вас разговеться в день, когда надлежало поститься вам, и принуждал вас к посту в день, когда должны были разговляться вы»[2]. Характерно разногласие по поводу истинного числа подлинных хадисов, существовавшее между основателями мусульманских толков. По словам Ибн Халдуна[3], имам Абу Ханифа подлинными считал только семнадцать хадисов, Малик насчитывал их триста, знаменитый Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Исма'ил ал-Бухари, составитель известного сборника хадисов *Ас-Сахих* (ум. 256/870), доводил их цифру до девяти тысяч двухсот, а имам Ахмад ибн Ханбал считал, что их пятьдесят тысяч. При таких условиях не удивительно, что, не скупясь на дары, Омейяды легко могли найти среди мухаддисов людей, готовых на любой подлог для оправдания того или иного действия носителей власти.

Первые мухаддисы пользовались в массах большим авторитетом. Они были и факихами (знатоками права), они же обычно знали и все толкования Корана и чтения его и, таким образом, объединяли в себе всю сумму богословских и юридических знаний эпохи. Но, когда действия Омейядов вызвали резкое недовольство масс, выразившееся в ряде восстаний (таких, как восстание Ибн Мухтара ибн Абу 'Убайда Сакафи, Мус'аба ибн Зубайра и др.), и когда массы убедились, что мухаддисы не только не защищают права общины, но открыто переходят на сторону властей, положение меняется, и из среды недовольных выдвигаются мухаддисы иного типа. Эти передатчики и собиратели хадисов выдвигают следующее положение: доверие к мухаддису возможно лишь в том случае, если он не только передает хадисы, но и соблюдает их. А соблюдать хадисы, как правильно отметил известный французский исламовед Л. Массиньон, означает пытаться воспроизводить в своей личной жизни во всех деталях жизнь основателя ислама. Но жизнь эта представлялась прежде всего жизнью аскета, полного постоянного трепета перед богом и самым тщательным образом избегавшего всего, что может считаться запретным. Поэтому понятно, что в среде мухаддисов этого второго типа начинает развиваться аскетическое течение, которое и можно рассматривать как первый зародыш суфизма. <Ср. стр. 193 наст. изд. — *Ред.*>.

Если представить себе, какие настроения должны были господствовать в кругах мусульман, находившихся в оппозиции к омейядскому правительству, то можно легко понять, какую остроту должны были получить в их жизни вопросы отношения к заветам пророка, о которых мы говорили выше. Нельзя не признать, что наибольшей художественной силой в Коране отличаются именно те суры, которые посвящены увещеванию и угрозам (*ва'д и ва'ид*). Видения Страшного суда, грозные картины ревущего пламени адской пучины с ее воплем: هل من مزيد؟ («Нет ли еще добавки?», т. е. грешников, которых можно пожрать) —все это должно было в те времена производить потрясающее впечатление. Перед верующими стоял образ бога — грозного судии, следящего за каждым поступком человека, за каждым его душев-

[1] По другой версии, в 830 г.
[2] Ибн ал-Асир, т. VI, стр. 3.
[3] Ибн Халдун, т. I, стр. 369—371.

ным движением. Хотя Аллах и носит эпитеты *ар-рахман ар-рахим* («всемилостивый, милосердный»), но он сам предупреждает, что уйти от расплаты не сможет никто, что ответ держать придется за малейшую оплошность, если она не будет при жизни искуплена.

А тут разражаются междоусобицы, правители отступают от заветов веры, льется кровь мусульман. Не удивительно, что весьма многих охватывает ужас, что час возвещенного пророком возмездия кажется уже близким. Этот страх перед неминуемой расплатой заставляет верующих готовиться к близкому ответу, отвращаться от всех радостей мира, чтобы избежать кары и получить обещанную награду. Эти настроения, конечно, должны были усугубить внимание к хадисам, заставить верующих все силы устремить на следование пророку, на самое тщательное воспроизведение всех деталей его частной жизни, какой она рисовалась в идеализированных преданиях.

Таким образом, первыми зачинателями суфийского движения явились суровые ригористы из среды мухаддисов, стоявшие в оппозиции к феодализировавшейся светской власти Омейядов. Термин *суфи* в это время еще не существует. Обычное обозначение для людей этого толка — *захид* («отшельник») или *'абид* («служитель [божий]»). В основе их деятельности не лежит никаких теорий, кроме изложенных выше общих соображений. Их отличия от широких кругов верующих лежат, во-первых, в повышенной интенсивности восприятия религии, во-вторых, в известных чертах религиозной практики. Так, исходя из таких велений Корана <II, 147>, как فاذكروني أذكركم — «и поминайте меня, дабы я помянул вас», они придавали повышенное значение ذكر, т. е. упоминанию имени божьего, и все свободное время стремились отдавать повторению священного слова. Важное место в их жизни занимало различение между *халал* (дозволенным) и *харам* (запретным). Велись длинные дискуссии на тему о том, какой заработок можно признать в полной мере *халал*. Все сходились на том, что всякое даяние, исходящее от носителей власти или от их приближенных, должно безусловно считаться *харам,* так как богатства властителей не заработаны честным трудом, а добыты путем насилия. Все биографии захидов первых веков полны рассказов о том, как эти благочестивые мужи категорически отказывались принять какой-либо дар халифа или его приближенных. Один из них даже считал для себя запретной свою собственную курицу только потому, что она залетела на крышу к соседу-воину из халифской гвардии и поклевала там зерна. Увещевать властителей они считают своим долгом, но принять от них не могут и куска хлеба.

Любопытная черта биографий ранних захидов состоит в том, что большинству этих шейхов приписывается лишь один из двух способов зарабатывать на хлеб: они или собирали в степи колючки и продавали их на рынке, или таскали воду. Основная мысль составителей этих биографий совершенно ясна. Как колючки, так и вода (из общественных хранилищ и рек) — ничьи, ценности не имеют. Ценность они приобретают лишь тем, что доставляются из отдаленных мест туда, где они становятся доступны для пользования. Следовательно, получающий за них плату получает ее не за самый товар, а, в сущности, только за его доставку. Иначе говоря, захид продает здесь свой собственный физический труд и только, в этом товаре нет ни малейшего элемента присвоения чужого труда. <Ср. стр. 197 наст. изд.— *Ред.*>.

Но вопрос о *ризк халал* («дозволенном хлебе насущном») все же окончательного разрешения в то время еще не получил. Наряду с идеей использования исключительно личного труда выдвигалась и другая

мысль. Коран неоднократно призывает уповать (*таваккул*) на бога, не полагаться на свои силы, а надеяться, что в нужную минуту бог позаботится о своем рабе. Исходя из этой мысли, некоторые захиды приходили к тому выводу, что всякая попытка что-либо заработать должна рассматриваться как недоверие к богу. Хлеб насущный назначен богом предвечно, никакими усилиями раб божий не может ни умножить своей доли, ни уклониться от ее получения. Следовательно, не нужно зарабатывать, нужно ждать того, что бог по своей милости ниспошлет. Эта крайняя позиция таила в себе огромные опасности, и можно думать, что они были захидами вполне осознаны, ибо сторонников ее мы видим весьма мало. Большинство все же выставляет указанные выше требования честного труда, только со сведением его к минимуму, достаточному для поддержания жизни. Всякий избыток должен быть отдан нуждающимся, не способным к труду.

Все рассмотренные нами пока стороны движения захидов лишены основного элемента последующего суфизма — мистических переживаний. Но в описанных условиях они не могли не появиться. Непрестанно устремленная в одном направлении мысль, ощущение взора божества, следящего за действиями своего раба, пламенная готовность к жертве, жажда отказа от всех благ — все это должно было создавать состояние известной экзальтации, в трагических условиях того времени принимавшей подчас острые формы. Вспомним, что в самом Коране в известных его частях дан уже вполне достаточный повод к таким переживаниям:

و نحن أقرب اليه من حبل الوريد

— «...а мы ближе к нему, [рабу своему], чем сонная артерия [его]» <Коран, L, 15>.

فسوف يأتى اللّه بقوم يحبّه و يحبّونه

— «...и, может быть, приведет Аллах народ, который он [сам] возлюбит и который возлюбит его» <Коран, V, 59>.

ألم تر أنّ الله يَعْلَم ما فى السموات و ما فى الارض ما يكون من نْجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم و لا خمسة الّا هو سادسهم و لا أدنى من ذلك و لا اكثَر الّا هو معهم اينما كانوا

— «Разве не видишь ты, что Аллах знает то, что на небесах, и то, что на земле? Не бывает тайной беседы троих, где бы он ни был четвертым среди них, и нет пятерых, где бы он ни был шестым среди них, и не менее этого, и не более, и всегда он с ними, где бы они ни были» <Коран, LVIII, 8>.

و لله المشرق و المغرب فأينما تولّوا فثَمّ وجْه الله إنّ الله واسع عليم

— «И Аллаху [принадлежит] и восток и запад, так что, куда бы вы ни обратились, там [всюду] лик божий; истинно Аллах — всеобъемлющий, всеведающий» <Коран, II, 109>.

Таких строк можно привести немало. Несомненно, что углубление в такие строки должно было вызвать у людей, подорванных лишениями и тяжелым трудом, ощущение устремленного на них взора и чувство мистического ужаса.

Этот элемент мистики яснее всего сказывается у знаменитой первой женщины-подвижницы по имени Раби'а ал-'Адавийа. Она родилась между 713—718 гг. и умерла в Басре в 801 г. Происходила она из весьма бедной семьи, в раннем детстве была выкрадена и продана

в рабство. Однако святость ее жизни дала ей возможность вернуть себе свободу. После ряда лет, проведенных в отшельничестве в пустыне, она пришла в Басру, где около нее собралась значительная группа единомышленников. Крайне интересны сохраненные нам источниками молитвы-импровизации ее, как, например:

«О господи, звезды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюбленный уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобою. О господи, если я служу тебе из страха перед адом, то спали меня в нем, а если служу я тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я тебе ради тебя самого, то не скрой от меня своей вечной красы».

Знаменит ее возглас в ответ на вопрос, что она думает о рае: «Сначала сосед, потом уже дом!» Т. е. не райские утехи должны быть предметом вожделения верующего, а лицезрение бога, где бы оно ни происходило. Свое отношение к богу она определяла именно как любовь (*махабба*): «Так охватила меня любовь к богу, что не осталось у меня ничего, чем я могла бы любить кого-либо кроме него!» Эти мысли она выражала и в стихах:

Я сделала Тебя спутником своего сердца,
но тело мое — для тех, кто ищет общения с ним.
Мое тело ласково к гостям своим,
но возлюбленный сердца моего — гость души моей.

Или:

Двух родов была моя любовь к Тебе: себялюбивая
и такая, какая тебе подобает.
При себялюбивой любви радость свою нахожу я в тебе,
в то время как ко всему и всем другим я слепа.
При той любви, которая ищет тебя достойно,
завеса снята и могу я взглянуть на тебя.
Но слава и в этой и в той [любви] — не мне,
и в этой и в той слава — только тебе!

Два вида любви, о которых здесь говорится,— это любовь к богу ради милостей его и преходящего счастья и любовь к его красе, вечной и непреходящей.

Цель любви Раби'и — свидание, соединение (*васл*) с богом. Как она себе это соединение мыслила, установить сейчас трудно. Весьма вероятно, что речь у нее идет о посмертном свидании, а не о *таухиде* позднейших мистиков. Однако если следующее приписанное ей изречение действительно ей принадлежит, то какие-то представления о возможности прижизненного слияния с богом у нее быть могли: «Я перестала существовать и вышла из себя самой. Я соединилась с богом и целиком отдалась ему».

Как бы там ни было, но изречения Раби'и показывают, что уже в VIII в. мистические настроения в недрах аскетического движения росли и готовилась почва для превращения суфизма в тот «гимн божественной любви», которым он стал в X—XI вв.

Итак, мы можем прийти к заключению, что движение захидов, подготовленное уже самой проповедью ислама, смогло развернуться, в результате сложившейся в халифате обстановки, с середины VII в. Число выдающихся захидов было, вероятно, не очень велико. Источники на протяжении первых двух веков ислама называют нам около

сорока имен. Но, во-первых, вполне вероятно, что сохранились имена лишь самых крупных представителей движения, а во-вторых, число окружавших их приверженцев было, надо думать, далеко не малым. Ясно во всяком случае одно: движение это шло из кругов, обездоленных новым общественным порядком, и было резко оппозиционным. Подкладка движения была экономической, но оно, по условиям времени, могло принимать только религиозную оболочку. Цель движения в сохранившихся источниках, конечно, не указывается, но она все же достаточно ясна. Это стремление остановить превращение власти халифа в светскую власть, повернуть историю назад, вернуться к идиллическим (в изображении предания) нравам первых халифов. Поскольку все движение очень рано начало окутываться туманом мистики, оно при усилении соответствующих тенденций могло перерасти в уже подлинно мистическое движение; таким и стал позднейший суфизм.

II. НАЧАЛО СОЗДАНИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ БАЗЫ

Прежде чем перейти к рассмотрению следующих этапов суфийского движения, нам нужно кратко остановиться на тех философских течениях, которые в это время были распространены в мусульманских странах.

Как Коран, так и сунна во всей ее совокупности стройной философской системы все же не давали. Сборники хадисов, если и систематизировались, то лишь под углом зрения практики исполнения религиозных обязанностей. Они регламентировали поведение верующих, но в области основных теоретических положений оставляли значительный простор для философской мысли. Чтобы войти в число крупнейших религий мира, ислам нуждался в философском обосновании, ибо Коран, отвечавший потребностям кочевых и полукочевых арабских племен, при выходе ислама за пределы Аравийского полуострова нуждался во многих весьма существенных дополнениях. К этому нужно еще добавить, что, распространяясь на огромную территорию, ислам вступал в соприкосновение с целым рядом старых религий, уже давно создавших себе теоретические базы, таких, как иудаизм, зороастризм, христианство и манихейство.

Соприкосновение это само по себе не являлось существенно новым фактом, ибо элементы почти всех этих религий есть уже и в самом Коране. Но важно то, что, став государственной религией, ислам вынужден был как-то оспаривать все эти религии и доказывать свое преимущество. Конечно, проповедники ислама в таких случаях зачастую прибегали просто к физической силе и разрешали споры мечом. Но это было не всегда и не всюду возможно. Временами обстоятельства все же складывались так, что спор нужно было вести, оставаясь в пределах словесной аргументации. Если вспомнить, что, например, христианские противники ислама за истекшие семь веков уже успели пройти длительный путь развития, в борьбе различных сект и на церковных соборах выработать утонченнейшую схоластику, если вспомнить, что таким же оружием владели и зороастрийские *дастуры,* которые, судя по дошедшим до нас памятникам, внимательно следили за всеми враждебными им религиозными движениями в стране и придумывали тонкие аргументы для опровержения их основных догматов, то станет понятно, что исламу было необходимо мобилизовать все силы на создание твердой философской системы.

Формирование этой системы началось с возникновения многочис-

ленных сект, из которых каждая пыталась найти ответ на какой-либо из основных вопросов философии. Дать историю возникновения всех этих сект и борьбу их между собой — задача крайне трудная. Хотя представители их и излагали свои учения в письменной форме, но из всей этой обильной литературы до наших дней сохранилось довольно мало. О большинстве ранних мусульманских сект приходится судить по данным, сообщаемым историками, или по сведениям, содержащимся в трактатах ортодоксальных мусульман. Материалы эти далеко не всегда достоверны, ибо представители правоверия прежде всего обязательно старались очернить своих противников, историки же пытались их как-то систематизировать и непременно подгоняли при этом их число к цифре семьдесят (или семьдесят два), руководствуясь хадисом, согласно которому после смерти Мухаммада община его должна расколоться на семьдесят (или семьдесят два) толка, из которых лишь один — правоверный.

Анализировать здесь все учения этих сект мы не будем, ибо с последующими литературными движениями бо́льшая их часть связана мало. Мы рассмотрим только наиболее важные из них, ибо это покажет нам, какие проблемы волновали в это время мусульманскую общину. Одна группа сект ставила перед собой прежде всего проблему политическую: вопрос о том, кто может рассматриваться как законный наследник пророка. За семью 'Али ибн Абу Талиба, женившегося на дочери пророка Фатиме, выступали ш и'и т ы (секта *ши'а* от слов *ши'ат 'Али* — «группировка сторонников Али»). Против них действовал как род 'Омайи ибн Абу-с-Салта, так и х а р и д ж и т ы (*хаваридж*), не признававшие ни тех, ни других претендентов на халифский престол.

Но хариджиты, помимо политической теории, были носителями и иных взглядов, связанных уже с самой сущностью ислама. Они первыми выдвинули вопрос о том, какие последствия влечет за собой совершение мусульманином смертного греха (*кабира*). В этом вопросе между хариджитами полного согласия не было. Наиболее крайнее течение а з р а к и т ы (*азарика*) считали, что совершивший грех мусульманин перестает быть мусульманином. Он становится идолопоклонником, обрекается на вечные адские муки, и потому любой правоверный имеет право безнаказанно убить его. Азракиты считали, что теряет право на защиту не только сам грешник, но и все его потомство. Понятно, какие страшные последствия влекли за собой такие взгляды во время междоусобных войн середины VII в.

Более умеренная группа *сифрийа* обрекала на смерть только самого грешника, для детей его спасение она считала возможным.

Группа *наджадат* считала возможным признать грешника идолопоклонником лишь в том случае, если вся община согласна с этим мнением. При наличии разногласия они находили нужным получить решение законоведов.

'И б а д и т ы (*ибадийа*) были еще более умеренны, они полагали, что грешник становится неверным, но все же уподоблен идолопоклоннику быть не может.

Против этих свирепых теорий выступили м у р д ж и т ы (*мурджийа*, производное от глагола *раджа'* — питать надежду), деятельность которых развивалась главным образом в период 670—770 гг. По их учению, мусульманин, совершивший грех, не только не становился неверным, но, более того, несмотря на грех, мог быть уверен в будущем блаженстве. Эта теория строилась на том основании, что милосердие (по Корану) — основная черта бога и что свирепая мстительность непримирима с представлением о божестве. Мурджиты шли еще дальше. Вера,

по их учению,— исключительно дело внутреннего убеждения. Мусульманин будет верующим, даже если внешне, в делах его, эта вера никак не будет выражаться; более того, если в сердце своем он верит в единство божие, то он остается мусульманином, даже если бы внешне он выполнял обряды идолопоклонников или христиан. Однако эта вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения. Иначе говоря, мурджиты уже поднимают один из сложнейших вопросов философии — вопрос о свободе воли.

Вопрос этот становится в центр внимания у двух других сект: джабаритов (*джабарийа*) и кадаритов (*кадарийа*). Джабариты отрицали свободную волю человека. По их учению, всякое действие совершается божеством, а человек только обладает способностью присваивать себе это действие. Отдельные группы представителей этой секты шли даже еще дальше и считали, что воля человека не имеет ровно никакого значения. Эта группа, таким образом, вступала в противоречие с Кораном, ибо хотя в Коране и отведено известное место предопределению, но в столь категорической форме вера в него никогда не высказывается.

Против джабаритов выступали кадариты, признававшие волю человека абсолютно свободной и тем самым считавшие его полностью ответственным за любой поступок.

Как известно, Коран непрестанно подчеркивает абсолютное единство божества. Но одновременно с этим к божеству там все время прилагается ряд эпитетов, таких, как «знающий» (*'алим*), «видящий» (*басир*), «слышащий» (*сами'*) и т. п. Невольно возникает вопрос: в каком отношении находятся эти атрибуты (*сифат*) к субстанции (*зат*) божества? Наиболее простое решение этого вопроса давали *мушаббиха* (антропоморфисты), требовавшие, чтобы все эти формулы Корана понимались в их прямом смысле. Но такое понимание, с одной стороны, противоречило основному тону Корана, который всегда подчеркивает духовность божества. С другой стороны, признание извечности этих атрибутов начинало беспокоить подраставшую философскую мысль и в другом отношении: если все эти атрибуты извечны и вневременны, то ведь это равняется признанию существования наряду с абстрактной духовной сущностью целого ряда других несколько более конкретизированных сущностей, иначе говоря, ведет к своего рода многобожию и разрушает первоначальный строгий монизм. Понятно, что именно этот вопрос вызвал в дальнейшем наиболее яростную дискуссию и привел к возникновению, пожалуй, одной из самых интересных мусульманских сект — секты му'тазилитов, о которой мы далее поговорим подробнее.

Чтобы закончить перечисление главнейших сект, упомянем еще батынитов (*батинийа*) — секты, разросшейся позднее в сильное движение исмаилитов. Батыниты требовали аллегорического истолкования Корана (*та'вил*) и посредством таких толкований вводили в ислам неоплатоническое учение о мировой душе.

Упомянем еще и хаммаритов (*хаммарийа*), признававших учение о переселении душ и считавших, что бог творит обезьян и свиней из грешников, иначе говоря, явно связанных с индийскими учениями.

Этих кратких сведений уже вполне достаточно, чтобы убедиться в том, насколько интенсивно работала философская мысль с конца VII в., как в процессе соприкосновения с другими идеологиями мусульманские мыслители были вынуждены затрагивать все более сложные вопросы.

III. МУ'ТАЗИЛИТЫ И РАЗВИТИЕ СУФИЗМА

Как уже сказано, большой интерес представляют м у ' т а з и л и т ы (*му'тазила*), сыгравшие в истории ислама исключительно важную роль. Основателем их учения принято считать Васила ибн 'Ата, а название секты связывают с таким преданием. Однажды известный проповедник Хасан Басри читал в мечети лекцию. Некто из слушателей задал ему такой вопрос: «По учению джабаритов, совершивший смертный грех мусульманин стал тем самым неверным, а по учению мурджитов, если у верующего есть вера, то дела его особого значения не имеют. Какова же твоя позиция в этом вопросе?» Хасан задумался, а ученик его Абу Хузайфа Васил ибн 'Ата встал, отошел в сторону, собрал вокруг себя кучку слушателей и начал пояснять им, что совершивший грех мусульманин не становится неверным, но и не сохраняет свою веру полностью, а занимает промежуточное положение. Увидев, что Васил стоит в стороне и что-то объясняет, Хасан сказал: «Васил от нас отошел!» (اعتزل عنّا واسل) Отсюда будто бы и идет название секты (букв. «отошедшие»).

Однако, как было доказано И. Гольдциером, этому преданию значения придавать нельзя. Название секты следует объяснять иначе. Нужно заметить, что как сам Васил (700—749), так и его ближайший ученик 'Амр ибн 'Убайд (ум. 769) и все ближайшие его преемники были представителями аскетического течения, о котором мы уже говорили. Все недовольные тиранией Омейядов богословы и проповедники с т о р о н и л и с ь правящих кругов. Они представляли собой оппозицию, но оппозицию меньшинства, терпевшую непрерывные поражения. Совершенно естественно, что в их среде с большой силой развивались пессимистические настроения. Они находили, что жизнь лишена красоты и радости, что человек стеснен в своих взглядах. От этого проистекала их склонность к отходу от мирских дел, влечение к аскетизму. Отсюда и происходит, вероятно, название *му'тазила,* обозначающее: «сторонящиеся мира, правящих кругов, отшельники». Предание же, как и многие другие рассказы подобного типа, придумано позднее, когда истинное значение термина уже успело забыться.

Развивая далее свое учение, Васил пришел к полному отрицанию предопределения. Учение его основано на представлении об абсолютной справедливости бога. Если бог действительно справедлив, а сомневаться в этом нельзя, так как Коран постоянно подчеркивает это, то как же он мог бы карать человека за те дела, которые сам приказал ему совершить? Таким образом, хотя внешние обстоятельства и события и ниспосланы богом, но действия человека — продукт его собственной воли. Здесь, несомненно, сказывается знакомство Васила с различными христианскими учениями. Оно сказывается также и в его учении об атрибутах. Устанавливая чистый монизм, Васил не может принять атрибуты божества, существующие параллельно его субстанции. Но так как он не может и отрицать их по причине упоминания их в Коране, то он приходит к компромиссному решению: атрибуты — только форма проявления, или своего рода «модальность» субстанции. Это учение непосредственно соприкасается с христианским учением о «лицах» божества.

Вероятно, перечисленным вопросам и была посвящена книга Васила *Фи-т-таухид ва-л-'адл* («О признании единства божия и о справедливости»). Книга эта не сохранилась, как не сохранилось до наших дней ни одного полного му'тазилитского трактата, которые, очевидно, уничтожались правоверным духовенством. Поэтому изучать взгляды

му'тазилитов приходится почти исключительно по данным, сохранившимся у их противников, что, конечно, крайне затрудняет исследование.

К трем установленным уже Василом положениям (т. е. 1) атрибуты как модус субстанции, 2) справедливость божества и 3) свобода воли) присоединяются в дальнейшем еще два крайне важных тезиса. Первый из них касается вопроса о сотворенности Корана. Официальное правоверие считало, что Коран не сотворен во времени, а существовал предвечно до создания мира. Но у му'тазилитов, строгих монистов, это положение, конечно, должно было встретить возражения. Ведь признать Коран предвечным означает как бы поставить рядом с богом еще одно божество и нарушить тем самым основной принцип ислама — *таухид*. Отсюда следует неумолимый логический вывод: Коран сотворен во времени, как и все прочее в мире. Второй тезис му'тазилитов — чисто политического характера — таков: халиф не может вступать на престол по наследству, он должен избираться. Едва ли нужно пояснять, что этот тезис направлен против Омейядов.

Наибольшего развития учение му'тазилитов получает в трудах знаменитого Абу Исхака Ибрахима ибн Саййара ан-Наззама из Басры (ум. 845). О жизни его мы знаем мало но чрезвычайно характерно, что, согласно источникам, он уже в юности постоянно общался с дуалистами (т. е. зороастрийцами и манихеями), индийскими софистами *суманиййа,* устанавливавшими учение о равносильности доказательств за и против какого-либо положения, а в зрелом возрасте учился у знатоков греческой философии. Наззам славился своим искусством вести дискуссию и получил от своих врагов прозвание «Шайтан му'тазилитов».

Развивая учение Васила о справедливости, Наззам приходит к утверждению, что бог зло сотворить не может. Награда и наказание человека после смерти всегда в точности соответствуют делам человека, и бог не может ни увеличить, ни уменьшить их. Таким образом, учение Наззама почти лишает бога самостоятельной воли, превращая его в механического распорядителя воздаяния, своего рода «стрелку на весах». Мир, по Наззаму, сотворен весь сразу, но выявление его вовне происходит постепенно. Тело человека самостоятельного значения не имеет и является лишь инструментом его души. Бог — сущность чисто духовная и потому не может быть видим для человека не только в этой жизни, но даже и в жизни загробной.

Бишр ал-Му'тамир (ум. 840) не соглашался с таким ограничением могущества бога. Он считал, что всемогущество его, но только в области добра, не имеет предела. Поэтому бог отнюдь не обязан делать всегда лучшее, все может быть им еще улучшено, и возможен мир, лучший, чем тот, в котором мы живем.

Против Наззама выступал и Абу Худайл ал-'Аллаф (ум. 849). Соглашаясь с положением о свободной воле, он утверждал, однако, что свобода эта возможна только в земной жизни. В загробной жизни свободы воли уже нет, так как она целиком детерминирована совершенными человеком в земной жизни делами. Однако тем не менее вечность адских мучений 'Аллаф не признавал, ибо считал это несовместимым с милосердием бога.

С большой силой 'Аллаф подчеркивал значение разума, утверждая, что путем логического рассуждения возможно познание бога и что откровение для этого отнюдь не необходимо.

Это же положение развивал и Абу 'Али Мухаммад ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Джубба'и (ум. 915). Он резко протестовал против установления подлинности хадиса на базе критики иснада. Он требовал пре-

жде всего изучения содержания самого хадиса, а не цепочки передатчиков, и подлинными соглашался признать только те хадисы, которые не противоречат требованиям разума. Веру в святых, способных творить чудеса, он называл безнравственной, так как она противоречит разуму.

Му'тазилитское движение особых успехов добилось в начале IX в. В 824 г. халиф Ма'мун объявил му'тазилитские учения государственной религией. Но при всем своем свободомыслии му'тазилиты не удержались от самых жестоких способов распространения своих учений. В годы их торжества ими была введена своего рода инквизиция (*михна*). Все жители Багдада должны были предстать перед особой комиссией и изложить ей свои взгляды на Коран, сказать, сотворен он, по их мнению, или нет. В случае отказа признать му'тазилитский тезис о сотворенности Корана они подвергались пыткам и жестоким преследованиям. Деятельность этой инквизиции продолжалась и при халифе ал-Му'тасиме (ум. 842). Жертвой ее стал даже знаменитый имам Ханбал (ум. 855), основатель ханбалитского толка фикха, категорически отказавшийся признать сотворенность Корана.

Отказался поддерживать му'тазилитов только халиф ал-Мутаваккил (847—861), при котором на представителей этого учения обрушились гонения. Многие выдающиеся ученые пали жертвой фанатических гонителей, но учение тем не менее не заглохло и продолжало сохранять приверженцев на протяжении ряда веков.

Самый тяжкий удар был нанесен му'тазилитам не преследованиями, а деятельностью одного из наиболее острых умов конца IX в.— Абу-л-Хасана 'Али ибн Исма'ила ал-Аш'ари (ум. 935). Предание рассказывает, что Аш'ари был учеником му'тазилита Джубба'и. Однажды он во время лекции задал своему учителю такой вопрос: «Было три брата. Один из них умер праведником, один грешником, а один малым ребенком. Какова будет их судьба после смерти?» Джубба'и ответил: «Это ясно, праведник попадает в рай, грешник в ад, а ребенок, так как он еще не успел проявить себя, не попадет ни туда, ни сюда и останется в промежуточном состоянии». Аш'ари задал тогда другой вопрос: «А если ребенок обратится с жалобой к богу и спросит его, почему он не дал ему возможности добрыми делами добиться доступа в рай, что ответит бог?» Джубба'и усмехнулся: «Ты же знаешь, что бог может творить только то, что наиболее выгодно (اصلح) для человека. Бог ответит: „Я знал, что ты, если подрастешь, то станешь грешником и обречешь себя на адские муки, потому-то я и отнял у тебя жизнь ранее...“» Аш'ари тут воскликнул: «А тогда грешный брат в отчаянии возопит: „Господи! а почему же ты меня не умертвил ребенком и дал мне стать грешником?“— Что ответит бог на это?» Джубба'и оторопел и, помолчав, смог только прошептать: «Наущение сатанинское... (هذا وسواس الشيطان)». Победоносный Аш'ари заявил: «Видишь ли, учитель, твой осел застрял на мосту. Теория твоя не выдерживает критики того самого разума, **который ты так восхваляешь**».

Ал-Аш'ари считается создателем *калама,* т. е. ортодоксальной мусульманской схоластики. Как мы видели, калам воспользовался оружием своих противников и начал применять методы греческой философии в свою пользу. Таким образом, греческие методы победили и с каждым шагом начали проникать все глубже и глубже во все области мусульманской науки.

IV. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПЕРЕВОДЧИКОВ

Мы видели, как при создании мусульманских философских систем использовалось наследие древнегреческой философии. Посмотрим теперь, какими путями произведения античных авторов проникали в среду мусульманских богословов.

Мы уже подчеркивали, что первые годы после смерти пророка руководители мусульманской общины не признавали никаких наук, кроме наук «исламских» (преимущественно *тафсир* и *хадис*). Омейяды сомневались в приемлемости западных наук и проявляли по отношению к ним известную настороженность. Но потребность в них была очень велика, особенно в такой чисто практической науке, как медицина.

И вот под давлением необходимости уже в VIII в. появляются такие хадисы, как «приобретайте мудрость, хотя бы даже и из уст многобожников» (خذوا الحكمة ولو من السنة المشركين), или «стремитесь к науке [или ищите знаний.— *Е. Б.*] от колыбели до могилы» (اطلبوا العلم من المهد الى اللحد). Сын тетки пророка ан-Надр ибн ал-Харис ибн Калда ас-Сакафи уже изучает в Иране медицину. Омейяд Халид ибн Йазид (ум. 705) изучает алхимию и астрологию и заказывает переводы различных трудов по этим дисциплинам. При Ма'муне (813—833), в эпоху господства му'тазилитов, начинается широкое движение за перевод ряда древнегреческих работ по философии и логике на арабский язык. Ма'мун создает целое специальное бюро переводчиков, где работали преимущественно сирийцы, занимавшиеся переводом древнегреческой литературы на свой родной язык еще и до ислама.

Среди этих переводчиков особую известность получили две семьи, целиком отдавшиеся этому делу: семейство Бухтйишу' и семья Хунайна. Родоначальником первой из них был врач-несторианин Джирджис ибн Бухтйишу', состоявший придворным врачом при Мансуре (754—755). Его деятельность продолжал сын его Бухтйишу' ибн Джирджис, занимавший такой же пост при Харуне ар-Рашиде (786—809). За ним следовал его сын Джибра'ил и внук его — Бухтйишу' второй. Из этой большой семьи переводами медицинской литературы занимался преимущественно Джибра'ил, но понятно, что пользовались греческой литературой в своей работе они все.

Главой второй семьи был христианин из города Хиры — Хунайн ибн Исхак ал-'Ибади (род. 810). Он происходил из купеческой семьи, но заинтересовался медициной и изучил ее настолько, насколько это было тогда возможно. Поскольку он не был профессионалом в этой области, врачи-профессионалы не давали ему возможности перейти к практике. Но Хунайн не отчаялся. Он отправился в Александрию, изучил там греческий язык и овладел им настолько, что запомнил наизусть всего Гомера. Это одно из немногих свидетельств, говорящих о том, что в данной среде существовал все же какой-то интерес и к художественной литературе древних греков. Багдадские врачи крайне нуждались в переводах с древнегреческого, и поэтому, когда он вернулся, он почти сейчас же получил заказ на перевод медицинских трактатов Галена (Джалинуса). Позднее он был рекомендован Ма'муну как человек, пригодный для перевода философской литературы. Ма'мун работами его остался доволен и поставил Хунайна во главе созданной им коллегии переводчиков.

Любопытна такая бытовая деталь эпохи. Переводы оплачивались сдельно и притом по весу. Поэтому Хунайн пользовался только самой грубой и толстой бумагой, писал густыми чернилами, очень крупным

шрифтом и необычайно широко расставлял строчки, чтобы добиться таким путем увеличения веса своей продукции.

Сын Хунайна — Исхак ибн Хунайн уже целиком посвятил себя переводу философской литературы, в частности переводу важнейших работ Аристотеля.

Христианин из Сирии Куста ибн Лука ал-Ба'албакки (род. ок. 835), врач по профессии, не только переводил с греческого, но оставил после себя и более ста оригинальных работ по различным отраслям науки.

Меняла из Харрана Сабит ибн Курра (ум. 901), так же как и его сын Синан ибн Сабит, кроме философской литературы переводил также работы по медицине и астрономии.

Работавший при Ма'муне ал-Хадджадж ибн Матар посвятил себя переводам литературы математической. Он перевел произведения Евклида и трактат Птолемея, получивший в арабской искаженной передаче название «ал-Маджисти».

К середине X в. греческая наука получает уже такое широкое распространение, что мы видим в Басре очень интересную попытку подвести своего рода итог добытым знаниям. Группа из пяти ученых — Абу Сулайман Мухаммад ибн Ма'шар ал-Бусти ал-Мукаддаси, Абу-л-Хасан 'Али ибн Харун аз-Занджани, Абу Ахмад ал-Михрджани, ал-'Ауфи и Зайд ибн Руфа'а — объединяется в своего рода научный кружок, которому они дали название «Ихван ас-сафа» («Чистые братья»). Они создают своего рода энциклопедию, задача которой, как они говорят сами, «отчистить проникшие в ислам нелепости при помощи философской мысли».

Энциклопедия эта состоит из пятидесяти одного трактата и распадается на четыре раздела: I) пропедевтика и логика (трактаты 1—13), II) естественные науки и учение о человеке (14—30), III) учение о мировой душе (31—40), IV) богословские науки (41—51).

По принятой в этой энциклопедии греческой системе, учащегося сначала подготавливали к логическому мышлению путем освоения пропедевтических, в данном случае математических, наук и знакомили его сначала с 1) арифметикой, 2) геометрией по Евклиду, 3) астрономией, 4) географией по Птолемею и учением о семи поясах земли, 5) теорией музыки и 6) учением о математических отношениях.

С такой подготовкой он уже мог приступить и к философии, которая излагалась в таком порядке: 7) теория и классификация наук, 8) применение их на практике, 9) типология. За этим следовала логика в изложении Аристотеля, а именно: 10) введение (*исагуджи* εἰσαγωγή) Порфирия к аристотелевскому Органону, 11) категории (*катигуриас*), 12) герменевтика (*бари ирманийас*) и аналитика первая, 13) аналитика вторая, т. е. учение о доказательстве.

Теперь учащийся мог перейти и к изучению природы. Далее идут: 14) аристотелевская физика, учение о материи, форме, месте, времени, движении; 15) учение о небе и земле, 16) о четырех элементах, 17) о явлениях в эфире (метеорология), 18) минералогия, 19) учение о природе как действенной силе (т. е. в неоплатоническом смысле), 20) ботаника и 21) зоология. Весь этот раздел, за исключением минералогии, построен по Аристотелю.

От изучения животных учащиеся должны были перейти к человеку. Поэтому здесь в качестве приложения к 21-му трактату введена изящная притча о споре между человеком и животным, из которой вытекает, что человек, когда он отдается во власть пороков, опускается ниже самого презренного животного.

Учение о человеке изложено в таком порядке: 22) строение чело-

веческого тела, 23) органы восприятия и их объекты, 24) эмбриология, связываемая с астрологией, 25) учение о человеке как микрокосме, 26) учение об индивидуальной душе, 27) о границах познания, 28) о жизни и смерти, 29) о наслаждении и мучении, 30) о различии языков.

Учение о человеке, тоже следующее за Аристотелем, закончено, и составители переходят к метафизическим проблемам, становясь уже на почву неоплатонизма. Начинается этот раздел с 31) теории чисел, т. е. учения об эманации всех чисел из единицы и возвращении их к ней же; далее, по аналогии, 32) об эманации мира из первичных духа и души, 33) учение о макрокосме, 34) о духе и духовном восприятии, 35) о круговом движении созвездий, 36) о сущности любви, 37) о искушении и воскресении, 38) о различных движениях, 39) о причине и результате, 40) о правильном определении.

За этим идут уже богословские главы, в узком смысле слова: 41) о различных учениях, 42) о правильном пути к богу, 43) о верованиях Чистых братьев, 44) о их образе жизни, 45) о мусульманстве, 46) о божественных велениях и пророчестве, 47) о божественном призыве к чистоте и любви, 48) о воздействии на человека духовных существ, 49) о различных видах управления государством, 50) о мире как вращающемся колесе, 51) о магии и колдовстве.

Этот перечень убедительно показывает, до каких пределов расширились познания образованных кругов в халифате к середине X в. и какую огромную роль в этих знаниях играли именно учения греческих философов. Чрезвычайно характерно при этом, что противоречия Платона и Аристотеля от взоров мусульманских богословов скрыты и что они воспринимают учения этих философов, как нечто единое, уже примиренное в неоплатонической системе. Сочетание этих учений приводит к конструированию своеобразного круга эволюции: эманация, начинаясь от первичной реальности божества, спускается все ниже и ниже, пока не доходит до низшей точки в минерале, а затем начинается процесс реэманации, в результате которого все, что эманировало, снова возвращается в первоначальное единство. Все проблемы, волновавшие позднее средневековую Европу, здесь уже поставлены, и рассматривать поэтому эти учения как простую переработку аристотелизма совершенно неправильно. Если вспомнить, что в истории европейской культуры период IX—XIII вв. представляет собой время глубочайшего упадка, то нельзя не прийти к выводу, что именно труды восточных философов вывели европейские народы из тупика и указали им путь дальнейшего развития.

V. НЕОПЛАТОНИЗМ

Излагая вкратце историю развития философской мысли в халифате на протяжении IX—X вв., мы неоднократно вынуждены были ссылаться на неоплатонические влияния. Так как к этому вопросу нам еще придется много раз возвращаться, то прежде чем перейти к изложению дальнейшей истории суфизма, остановимся в нескольких словах на основных положениях неоплатонических учений.

Когда греческая философия иссякла в бесплодной пустыне скептического стоицизма и аморального эпикурейства, ее основные положения были спасены именно неоплатониками. Учение их можно подразделить на: 1) научную теорию, главными представителями которой были Аммоний Саккас и Плотин, 2) богословское учение политеизма,

заостренное преимущественно против христианства и разработанное в Сирии Ямблихом, и 3) схоластическое воспроизведение всей греческой философии в целом, осуществленное трудами афинянина Прокла.

Для нас главное значение имеет деятельность Плотина, который родился в 204 г. н. э. в Ликополе в Египте, прошел курс философии у Аммония, а затем, желая пополнить свои знания изучением верований Востока, принял участие в персидском походе императора Гордиана III. Около 244 г. он вернулся, занимался преподаванием в Риме и умер в 269 г. в своем поместье в Кампанье.

Главный труд Плотина — его знаменитые «Эннеады» («Девятки»), названный так потому, что он должен был состоять из девяти книг, распадающихся каждая на девять глав. Труд этот полностью Плотином завершен не был, но законченные части уже дают ответы на большую часть поставленных им вопросов.

Божество, по Плотину, полностью непознаваемо. Слова «бог» у него нет, вместо него употребляются «первые» (τὸ πρῶτον), «неизреченные» (ἀῤῥητον). Божество — то единство, которое лежит за всеми противоположностями, оно — чистое добро, первая сила (πρώτη δύναμις). Мир — его порождение, но оно не творит его по своей воле, а порождает необходимо, вечно и вне времени.

Мир эманирует из Единого, как своего рода истечение от переполнения, но по мере истечения его само единое ничего не теряет, а остается неизменным, как свет. Эманации по мере удаления от первоисточника плотнеют подобно тому, как и свет меркнет по мере удаления от источника.

Плотин намечает пять ступеней эманации: 1) единое, 2) дух, 3) душа, 4) материя, 5) явления физического мира.

Дух, или разум (νοῦς), как его называет Плотин, — отображение Единого. Поэтому в нем уже заложено понятие двойственности. В нем содержится все многообразие будущего мира, но оно содержится в нем лишь в форме постигаемости (κόσμος νοητός), а не реально. С этим учением мы встретимся далее еще не раз.

Что касается души (ψυχή), то она относится к духу так, как дух относится к Единому. В ней заложено и высшее и низшее начало. Душа человека сверхчувственна. Она существует еще до земной жизни и в зависимости от заслуг человека может переселяться в различные тела.

Материя — первобытная тьма, «несуществующее», (τὸ μὴ ὄν). Она определяется еще иначе как «лишение» (στέρησις), «всяческая нищета» (μενία παντελής), «отсутствие добра» (ἀμουσία τοῦ ἀγαθοῦ), «первозло» (πρῶτον κακόν). Иначе говоря, материя представляет собой как бы полную полярность Единому. Возможно, что здесь чувствуются следы знакомства Плотина с дуалистическими учениями зороастризма.

Задача человека — освобождение души от зла физического тела и приобщение ее к божественной жизни. Путем разума этого достигнуть нельзя. Единственный путь — это экстаз (ἔκστασις), состояние, при котором человек перестает сознавать себя чем-то индивидуальным. Это состояние ведет к конечной цели, называемой «соприкосновение» (ἁφή) или «единение» (ἅπλωσις).

Мы отметили здесь только важнейшие положения неоплатонизма, которые помогут нам в дальнейшем разобраться в ряде суфийских теорий. Теперь коснемся еще одной группы учений, оставившей свой след в философских течениях ислама,— так называемого гностицизма. Течение это сложилось в начале II в. н. э. и разработано преимущественно в восточной части христианского мира. Это — своеобразное скрещение

идей Запада и Востока, приведшее к возникновению своего рода философии истории. Виднейшие представители его — Валентин, умерший на Кипре около 160 г., и Бардесан, родившийся в Месопотамии между 155—225 гг.

Гностики борьбу религий рассматривали как борьбу ряда богов. Христос, по их учению, — поворотный пункт, с его приходом становится возможно полное избавление от зла, так как в нем раскрывается наивысшее божество.

По учению Валентина, первоначальная божественная сущность — «праотец» (προπάτωρ) — это «вечная бездна» (βυθός),), созданная из «молчания» (σιγή) и равная «сознанию» (ἔννοια). Из нее проистекает мир идей (πλήρωμα). Мудрость (σοφία), по причине тоски по отцу, совершает падение и через посредство низшего божества, творца мира — демиурга создает чувственный мир. Все это учение, как видно, предшествовало неоплатонизму и складывалось на базе манихейских и зороастрийских теорий. Оно впервые преодолевает их дуализм.

Человека гностики считают состоящим из трех частей: материи, или тела (ὕλη), души (ψυχή) — явления двойственного, тяготеющего как к телу, так и к духу, и духа (πνεῦμα) — духовно-божественного элемента человеческой природы. Отголоски этого учения нам тоже придется увидеть далее в учениях некоторых суфиев.

VI. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ СУФИЗМА

Мы видели, как общественные условия привели к возникновению сильного аскетического движения в главных центрах халифата. Борьба внутри ислама за создание философской базы не остановила его дальнейшего развития, а, напротив, еще ускорила его. Аскетическое движение, сохраняя многие из своих первоначальных элементов, в то же время начинает искать теоретического обоснования своих учений. В поисках нужных аргументов, возможно, в дискуссиях с противниками, аскеты начинают пользоваться терминологией и различными приемами как правоверного богословия, так и различных философских школ. Мы уже вскользь упоминали о различных аскетических упражнениях, которые начали играть большую роль к IX в. Постепенно рядом с этой практикой начинается своеобразное самонаблюдение, контроль за психическим состоянием. Весьма важную роль в разработке теоретической базы этого самонаблюдения сыграл Абу 'Абдаллах Харис ибн Асад ал-'Анази ал-Мухасиби (род. в Басре, ум. в Багдаде в 857 г.). <См. БС II, № 21, 22.> В отличие от ранних аскетов Мухасиби обладал уже полной богословской подготовкой, а потому мог делать попытки создания точной терминологии своего учения. Написанная им книга *Ар-ри'айа ли хукук Аллах* («Соблюдение прав Аллаха») излагает в 61 главе основы метода «самонаблюдения» (*мухасаба,* откуда и прозвание автора). Мухасиби ставит себе задачу проследить соотношение между внешними действиями человека и намерениями его сердца. Крайне тщательный анализ самых сокровенных помыслов и движений души приводит его к установлению понятия *хал* — экстатического состояния, которое, как он полагает, не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как божественная милость. Хал обычно состояние крайне кратковременное, может быть, даже вневременное, ибо это — мгновенное, внезапное озарение, окрашенное тонами того или иного настроения.

Книга Мухасиби представляет собой целое руководство по организации внутренней жизни в направлении морального очищения. Значе-

ние ее для истории суфизма было исключительно велико, ибо почти все авторы, писавшие позднее (X—XII вв.) о суфийском «пути», очень широко пользовались ею.

Аналогичными наблюдениями в северной Африке занимался в это же время нубиец Абу-л-Фа'ид ибн Ибрахим Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. 860). О биографии его точных данных почти что нет. Есть сведения, что он занимался также и алхимией. Это может указывать на связь его с александрийской школой. Можно предположить, что созданная им градация душевных состояний была разработана в какой-то связи с христианскими учениями типа учений известного Иоанна Лествичника. Наличие в Северной Африке большого количества христианских монастырей делает весьма вероятным знакомство Зу-н-Нуна с такого рода учениями.

Развитие аскетического движения вызвало в начале IX в. тенденцию к внешнему, показному благочестию, приведшую даже к возникновению особой секты *баккаун* («плакальщиков») — аскетов, беспрерывными рыданиями и рецитацией Корана публично выражавших свои покаянные настроения. Тенденция эта была столь сильна, что в какой-то мере ей должны были подчиниться даже и правящие круги. Известно, например, что в замке Зубайды (ум. 831), жены Харуна ар-Рашида, был специальный штат рабынь, на обязанности которых лежало денно и нощно читать Коран. Один из авторов IX в. говорит, что в это время человек, шедший ночью по улицам Багдада, со всех сторон слышал голоса чтецов Корана, «журчавшие, как вода в водосточных трубах».

Самонаблюдение аскетов нанесло этому обычаю тяжкий удар. Школа Мухасиби не считала возможным удовлетворяться одним внешним актом благочестия. Для нее было важно, чтобы внутреннее состояние верующего соответствовало его внешним действиям. Более того, внутреннему состоянию она даже склонна была приписывать большее значение. Такой вывод вполне логичен, ибо именно в это время богословие также начинает придавать исключительное значение намерению *(нийа)*. Характерно, что знаменитый сборник хадисов ал-Бухари начинается как раз изречением: انّما الاعمال بالنيات — «Поистине, дела — лишь в намерениях», т. е., иными словами, случайному, не связанному с подлежащим психическим состоянием действию юридического значения придавать нельзя.

Можно полагать, что развитие этого самонаблюдения могло быть усилено еще и другим обстоятельством. Так как в первые десятилетия аббасидского правления аскеты, находившиеся ранее в оппозиции к Омейядам, должны были начать играть значительно бóльшую роль, то весьма понятно, что правящие круги стремились всеми мерами привлечь их на свою сторону. Достаточно хорошо известно, что Аббасиды постоянно призывали ко двору людей, получивших известность святостью жизни, выслушивали их увещевания и осыпали их щедрыми дарами. Но в таком случае этот ореол святости мог сделаться, да, вероятно, нередко и делался, прекрасным средством к приобретению уже не небесных, а вполне земных благ. Аскетические упражнения становились своеобразным ремеслом, внешняя святость — товаром, весьма неплохо оплачивавшимся.

Против такого злоупотребления «святостью» и ополчалась багдадская школа, широко развивавшая учение о *рийа'* («лицемерии»). Углубление этого учения привело в IX в. к возникновению особой школы, носившей название *маламатийа* («люди порицания, упрека»). Основа учений этой школы, главным центром имевшей Нишапур и выдвинув-

шей такие крупные фигуры, как Абу Хафс ʿОмар ибн Салма ал-Хаддад (ум. между 264—267/877—881 гг.), Абу Салих Хамдун ал-Қассар (ум. 271/884-85) и Абу ʿОсман Саʿид ибн Исмаʿил ал-Хири (ум. 298/910-11), заключалась в следующем. Основная задача человека, принявшего их учение, — в самоусовершенствовании, в очищении сердца и помыслов и строжайшем соблюдении сунны. Но эта деятельность — его личное дело, о ней не должны знать посторонние. Все, что происходит в его душе, — тайна, касающаяся только бога, ведающего все сокрытое, и его самого. Внешне он не должен ничем отличаться от других людей. Напротив, если люди будут считать его грешником, презирать и оскорблять, то это должно радовать его. Это — доказательство того, что его усилия ведут его по правильному пути, ибо все пророки и святые всегда подвергались поношениям и оскорблениям. Хамдун Қассар считал даже возможным, чтобы его последователи совершали ряд нарушений сунны (конечно, маловажных), ибо именно таким путем они могли скорее всего составить себе плохую репутацию среди окружающих. Представители этого толка не только не носили ставшей обычной для аскета власяницы, а, напротив, облачались в одежды воина, ибо, как мы уже видели, принадлежность к дружине считалась исключающей возможность безгрешного заработка. Маламати доходили до того, что, поставив себе, например, задачу снискивать пропитание только путем сбора подаяний, они обращались к прохожим на улице с просьбой о милостыне в нарочито грубой и оскорбительной форме. Они считали, что если и при таких условиях им что-либо подадут, то это будет сделано явно по воле божией, они же сами при этом не предприняли ничего, что могло бы вызвать к ним благосклонность или сострадание, и не превратили свою добровольную нищету в ремесло.

Если нишапурцы сделали из учения о *рийа'* такие выводы, то багдадцы в конце IX в. пошли по несколько иному пути. Маламати, как мы видели, страшились лицемерия перед людьми; багдадская школа же устанавливает наличие еще более страшного лицемерия — лицемерия перед самим собой. Ее представители утверждали, что если даже человек добьется того, что его усилия по очищению сердца будут скрыты от всего мира, то он может прийти к еще более опасному греху — ослеплению своей «святостью», упоению своими бедами и терзаниями. Если он даже тайно от всех будет терзать свою плоть, но рассчитывать при этом на награду в будущей жизни, то это — та же самая торговля «святостью», здесь еще нет никакой покорности божественной воле. Это учение было наиболее полно развито знаменитым багдадским шейхом Абу-л-Қасимом ибн Мухаммадом ибн ал-Джунайдом ал-Хаззазом (ум. 911), которого прозвали «Саййид ат-таʾифа» («Господин всей группы суфиев») и «Таʾус ал-фукара» («Павлин нищих»). <См. БС II, № 24.> Получив законченное богословское и философское образование, Джунайд, мысля логически, не останавливается перед самыми смелыми выводами. Так, он приходит к отрицанию всякой возможности для человека иметь какие бы то ни было заслуги, ибо كلّ العمل من عطائه يكون («Всякое действие [раба божьего] — лишь дар [свыше]»). Потому-то и невозможно рассчитывать на какую-либо награду: مطالعته الاعواض على الطاعة من نسيان الفضل («Созерцание воздания за служение богу [возможно лишь при условии] забвения о щедротах [бога]»).

Здесь мы уже подходим вплотную к тому учению, которому в дальнейшем предстояло занять такое исключительное место в истории суфизма. Мы видим, как усиление логики постепенно все сужает и сужает

круг собственной активности аскета. Стоя на позициях Джунайда, нельзя было не задать себе вопрос, чем же собственно человек может в таком случае выразить свою покорность божественной воле? Ответ тут мог быть только один: полным выключением своей собственной воли, отчетливым признанием своего ничтожества, сознанием того, что единственное реальное бытие — бытие божества. Как говорит Джунайд: أشرف المجالس و أعلاها الجلوس مع الفكر فى ميدان التوحيد («Лучшая из бесед, высшая из них — беседа с мыслью на ристалище признания божественного единства»). То есть цель, к которой надлежит устремляться, не столько внешнее выражение благочестия, исполнение всей обрядности и т. п., сколько погружение в медитацию о божественном единстве, такое погружение, при котором собственное существование полностью исчезает, наступает блаженство самозабвения и отпадение каких бы то ни было душевных движений. Джунайд приходит к этому результату путем логической дедукции, обостренной крайне развитым еще у му'тазилитов положением об абсолютном «единстве» божества.

Но к этому же результату еще несколько ранее пришел один из своеобразнейших мыслителей суфизма Абу Йазид (Байазид) Тайфур ибн 'Иса ибн Адам ибн Сурушан ал-Бистами (ум. 875 или 878). О биографии этого деятеля мы знаем мало. Известно только, что он вызывал резкие нападки со стороны представителей правоверия и даже не раз изгонялся из своего родного города как «неверный» (*кафир*). Байазид исходил не из логики. Он, видимо, шел по пути, намеченному уже упоминавшейся Раби'а. Самоочищение для него должно вытекать не из стремления к почету со стороны окружающих, не из желания заслужить награду в будущей жизни, а, в первую очередь, из преданной, самозабвенной любви к божеству. Он констатирует тот факт, что при полном углублении в медитацию о единстве божества может зародиться чувство полного уничтожения «я», подобное слиянию «я» влюбленного с «я» возлюбленной. Человек исчезает *(фанийа),* остается только божество. К этому состоянию он прилагает название *фана'* («небытие»), вероятно, руководствуясь словами Корана (LV, 26—27): كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ و الاكْرامِ («Все, что на ней [т. е. на земле. — *Е. Б.*], бренно, и вечно существует лик господа твоего, обладающего могуществом и почетом»). Это название с конца IX в. становится техническим термином суфизма и приобретает огромное значение, ибо именно *фана'* в большей части суфийских школ начинает признаваться конечной целью путника *тариката* («суфийского пути»).

Европейские исследователи пытались возвести *фана'* к буддийской «нирване», но это едва ли возможно. Во-первых, пока не удается доказать, что суфийские мыслители этого периода имели достаточно ясное представление об индийских философских учениях. Во-вторых, «нирвана» предполагает учение о перевоплощениях, о «колесе сансары», движение которого только таким образом может быть остановлено, а об этом суфийские мыслители не говорят ни слова. Наконец, мы видим, что путь, которым суфизм приходит к учению о *фана',* не имеет ничего общего с развитием буддийского учения. Если здесь можно думать о заимствовании, то оно возможно только из неоплатонических учений об экстазе, о которых мы говорили выше. Заметим, однако, что едва ли здесь можно думать и о механическом перенесении плотиновского учения. Суфизм, как мы видели, мог вполне прийти к этому совершенно самостоятельно, получая в неоплатонической теории лишь некоторую поддержку.

С именем Байазида связан крайне интересный литературный памятник, так называемые *Шатхийат*[4] («Экстатические изречения»). Эти изречения вызывали свирепейшие нападки правоверного духовенства. Можно думать, что именно они и создали их автору ореол «неверия». Изречения эти дошли до нас в отрывках с комментариями Джунайда, пытавшегося доказать, что в них нет ничего, что могло бы противоречить исламу. Одно из них передается в такой форме:

«Вознес он (т. е. бог. — *Е. Б.*) меня однажды, и поставил перед собой, и сказал мне: „О Абу Йазид, истинно, тварь моя возлюбила лицезрение тебя...“ И ответил я: „Укрась меня единством твоим, и облеки в свойства твои, и вознеси к единичности твоей, дабы тварь твоя, когда увидит меня, сказала: 'Мы увидели тебя', и стал бы ты — этим и не было бы меня здесь!“»

Другое изречение гласит: «Когда я впервые проник в единство его, стал я птицей, тело которой — из единичности его, а оба крыла — из просторов вечности. И не переставал я парить в воздухе „каковости“ десять лет, пока не попал в воздух, подобный этому сто тысяч тысяч раз, и не переставал парить, пока не попал на простор предвечности и не увидел на нем древо единичности». Засим он описывает почву, ствол, развегвления, ветки и плоды его и говорит: «Так что взглянул я и понял, что все это — обман».

Не касаясь других аналогичных изречений Байазида и не вдаваясь в подробный анализ их возможного значения, отметим, что наибольшее возмущение вызвало будто бы восклицание Байазида: سبحانى سبحانى ما أعظم شأنى («Преславен я, преславен я, сколь велик сан мой!»). Чтобы понять причины этого возмущения, нужно учесть, что эпитет سبحانَ может прилагаться только к Аллаху. Отсюда делался вывод, что Байазид претендовал на божественность[5] и, следовательно, уподобился кораническому Фараону, понесшему тяжкую кару за подобное самоослепление. Толкуя все эти изречения, Джунайд не находит в них ничего, противоречащего исламу. В его толковании все эти слова показывают лишь одно: погружаясь в медитацию о единстве божества, Байазид забывал о своем собственном существовании, и возглас его سبحانى нужно относить не к нему самому, а к богу, слова которого он бессознательно повторяет.

Здесь мы подходим к самой острой проблеме, попытка разрешения которой стоила в начале X в. жизни первому мученику суфизма Хусайну ибн ал-Мансуру ал-Халладжу. Проблема эта заключается в следующем: что происходит с человеком в момент достижения *фана'*? Если индивидуальное «я» исчезает, гаснет, то происходит ли замена его на «я» божественное, происходит ли *таухид* в смысле «единение с божеством» и в какой форме это единение осуществляется?

VII. ХАЛЛАДЖ И ЕГО УЧЕНИЕ

Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ибн Махамма ал-Байдави ал-Халладж («Чесальщик хлопка») родился в 858 г. в Туре, около Бай-

---

[4] Термин شَطْح ведет свое происхождение от глагола شَطَحَ «выходить из берегов (о реке)». Иными словами, *шатх* — это своего рода непроизвольное излияние, совершающееся под давлением нахлынувшего чувства. <См. БС II, № 23. — *Ред.*>

[5] أنانِيَّة — от араб. أنا «я», т. е. буквально «яйство», качества твоего «я».

да, в области Фарс. Дед его еще был зороастрийцем. В 873—897 гг. он изучает суфизм под руководством ряда шейхов, в том числе и Джунайда. Затем он порывает с ними и отправляется в странствия, проповедуя суфийские учения. Странствия его охватили Ахваз, Фарс, Хорасан, Среднюю Азию и Индию. Через Мекку он возвращается в 908 г. в Багдад, где собирает вокруг себя учеников. Деятельность его вскоре вызывает многочисленные нападки представителей различнейших течений. Его выставляют к позорному столбу и заключают в тюрьму, где он проводит целых восемь лет. В 921 г. против него начато было судебное дело, тянувшееся семь месяцев. Он был приговорен к смертной казни, и 26 марта 922 г. его сначала изувечили, избили плетьми, распяли, а потом обезглавили, а тело сожгли. Главной причиной осуждения было его учение о «единении с богом». Халладж, признавая непостижимость божественной сущности, учил о существовании внутри божества несотворенного божественного духа *(рух натика),* духа-слова, который может соединиться с сотворенным духом ищущего единения аскета, причем происходит своего рода частичное воплощение (*хулул*). Так, аскет становится святым (*вали*) и живым и личным свидетелем реального бытия бога (*хува-хува*). В момент такого единения Халладж сказал о себе знаменитое изречение انا الحق («Я — творческая истина»), т. е., в сущности говоря, выразил несколько иными словами то же, что пытался выразить Байазид.

Халладж в своем учении действительно вступает в резкое противоречие с рядом догматов ислама. Правоверный ислам не допускает прямого общения человека, хотя бы даже и пророка, с богом. Всякое общение этого рода мыслится как осуществляемое через ангелов. Однако уже в VIII в. наметились и иные теории. Шиитскому имаму Джа'фару Садику (ум. 762) приписано, например, такое изречение: «Я не переставал повторять стих [Корана] в моем сердце, пока не начинал слышать его из уст произносящего его (т. е. из уст бога. — *Е. Б.*)». Халладж эту самую мысль и развивает. Внутренняя молитва для него ведет к контакту с божеством, причем в состоянии экстаза сотворенный, написанный по-арабски Коран уже начинает звучать как Коран вечный, подлинная речь божества.

Онтология Халладжа обнаруживает явное знакомство его с греческой философией и в основных чертах сводится к следующему. Бог, по его учению, трансцендентен. До начала творения он беседовал сам с собой, созерцая величие своей субстанции. Так возникла Любовь. Первая манифестация (*таджалли*) Любви в Абсолюте и определила множественность его атрибутов и имен. Бог желает созерцать свою Любовь. Он обращает взоры в Предвечность (*азал*) и извлекает оттуда свое подобие *(сурат),* несущее все его атрибуты и имена. Это подобие — прачеловек, Адам. Формула *хува-хува* («Он — это он») и выражает в сжатом виде всю эту концепцию. В одном из своих стихотворений Халладж выражает эти мысли так:

Слава тому, кто показал ангелам человечность свою (*насут*)
как тайну славы своей сверкающей божественности (*лахут*)!
А затем объявился твари своей
в образе едящего и пьющего.
Так что воочию увидела его тварь его,
как взгляд, мелькнувший под веком.

Эта концепция, на что указывают и термины *насут*||*лахут,* совершенно явно сложилась под влиянием христианского учения о богочело-

веке. Все стихи Халладжа, которых до нас дошло 150 строк, представляют собой изложенные в прекраснейшей форме беседы его духа с этим божественным Духом (*рух натика*) о их взаимной любви. Но нужно подчеркнуть, что, в отличие от Раби'и, образа плотской любви в поэзии Халладжа нет совершенно. Пламенные стихи эти, при всей страстности их, совершенно лишены какого-либо налета материальности.

Халладж должен был поставить вопрос и о свободе воли, ибо, как мы видели, на всем протяжении IX в. этот вопрос играл исключительно большую роль. Он решает его так: бог велит (*амр*) нам творить благо, но он предвидит, что мы сделаем зло. Веление (*амр*) — не сотворено, предвечно, воля же (*ирада*) — сотворена. Когда бог приказал Иблису склониться перед Адамом, это был формальный приказ, не веление (*амр*), иначе Иблис не мог бы не склониться. Таким образом, бог хочет, чтобы грех был сотворен людьми, но не исходил от них (أرادها بهم لا منهم). Сознание этого противоречия — испытание богом человека (*бала'*). Это противоречие Халладж принимал во всей его силе, и потому-то его и обуревала жажда мученичества. В речах, которые он вел на площадях Багдада в последние годы своей проповеди, он прямо взывал к слушателям, умоляя их помочь ему пострадать.

Характерно во всем учении Халладжа явное влияние му'тазилитов, но резкое сопротивление их интеллектуализму. Разум (*'акл*) у него всегда играет второстепенную роль, на первом месте воля (*машийа*). Так, он говорит:

من رامه بالعقل مسترشداً * أسرحه في حيرةٍ يلهو

شاب بتلبيسٍ اسراره * يقول من حيرته هل هو

Тот, кто, ища [бога], берет разум в путеводители.
брошен им в смятении, [откуда] пытается выбиться.
Его внутреннее сознание теряется в колебании,
и от смятения он спрашивает себя: он ли это?

Литературная деятельность Халладжа была довольно обширна, ибо, несмотря на его трагическую гибель и уничтожение его наследия, до наших дней сохранились, кроме указанных стихов, целая книга *Китаб ат-тавасин,* излагающая его мистический опыт, 27 преданий (*ривайат*) и четыреста фрагментов прозы. <Ср. БС II, № 25—27. — *Ред.*>

Таким образом, мы видим, как от эмпирии первых захидов движение через практику приходит к созданию теоретической базы, синкретической в своей сущности и во многом почти непримиримой с правоверием.

VIII. ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ СУФИЗМА

Мы рассмотрели в самых общих чертах тот путь, по которому шло развитие основных мыслей суфизма, прошедшего путь от скрытого социального протеста до своеобразной схоластической философии. Теперь нам надлежит рассмотреть основные положения его теории в том виде, в каком она существовала на протяжении трех веков — с IX в. приблизительно по начало XII в. Задача эта осложняется тем, что различные течения суфизма отличаются крайним многообразием, в сущности, единого суфизма никогда не было, и потому, пытаясь выделить более или

менее общие всем течениям положения, мы волей-неволей приходим к очень большой абстракции, лишь весьма приблизительно отражающей истинную картину. Однако все же известные элементы общности есть, и на них мы и попытаемся теперь остановиться.

<a> Психологические теории

Почти на всем протяжении истории суфизма можно наблюдать деление пути мистического самоусовершенствования на три основных этапа: *шари'а, тарика* и *хакика*. Первый этап — *шариат,* т. е. буквальное выполнение откровенного закона, конечно, еще не может относиться к суфизму в узком смысле слова. Он обязателен для всякого правоверного мусульманина. Но вместе с тем этот этап обязателен и для суфия, ибо, не пройдя его, нельзя вступить и на дальнейший путь. Лишь тогда, когда человек созрел и усвоил основные догмы ислама, перед ним может раскрыться *тарикат* — буквально «дорога, путь». Термин этот появляется уже в IX в. и первоначально обозначает различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самоусовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем. Это своего рода путеводитель для духа, ищущего бога. Термин *тарикат* может заменяться и почти равнозначным *сулук* («странствие»), а путник на этом пути получает тогда название *салик* («странник»).

Поскольку введен образ странствия, то совершенно естественно вводится и образ стоянок на пути. Стоянки эти обозначаются термином *макам,* обоснованным стихом Корана (XXXVII, 164): وَ مَا مِنَّا اِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ «И нет из нас [никого], у кого не было бы известного места [стоянки]». Каждый из этих *макамов* представляет собой известное психическое состояние, свойственное данному этапу. Описанию и классификации этих этапов посвящена большая часть ранней суфийской литературы. Поскольку мы имеем здесь дело с тончайшими проблемами психологии, то понятно, что полного единства в этой классификации у разных авторов ожидать нельзя. И число и характеристика этих этапов могут значительно различаться. Назовем здесь основные из них, повторяющиеся почти у всех авторов.

Началом пути, первой стоянкой обычно считается *тауба* («покаяние»), т. е. решимость порвать с обычным формальным отношением к шариату и отдаться самоусовершенствованию. Это акт духовного обращения, имеющий для путника исключительное значение. Если в шариате *тауба* означает сознание греха, раскаяние, желание не повторять этого греха, то в суфийском понимании понятие это углубляется. Изменяется ориентировка человека, наступает полное обращение его помыслов к богу. Поэтому размышление о своих грехах или о раскаянии было бы для суфия на этом этапе ошибкой, ибо признание реальности своего греха есть признание реальности своей личности, а нет подлинной реальности, кроме бога.

Вторым этапом многие авторитеты признают *вара'* («осмотрительность»). Наиболее характерная черта этого этапа — крайняя скрупулезность в различении дозволенного (*халал*) и запретного (*харам*) в том плане, о котором нам уже приходилось говорить выше в связи с характеристикой первых захидов.

Эта осмотрительность естественно ведет к третьему этапу, называемому *зухд* («воздержанность»). Здесь тоже возможны разные оттенки: можно воздерживаться от греха, от излишка, от всего, что удаляет от бога, от всего преходящего. В X в. понятие *зухд* от отказа от хорошего

платья, жилища, пищи, женщин расширяется до отказа от всякого желания и всяческого душевного движения, что уже ведет к упомянутому *таваккул,* о котором мы скажем подробнее далее.

Четвертый этап — *факр* («нищета»). Первоначально это добровольное обречение себя на нужду, обет нищеты, отказ от земных благ, вытекающий как следствие из последовательно проведенного воздержания. Но в дальнейшем и это понятие спиритуализируется. В свете приписанного пророку изречения الفقر فخرى («Нищета — моя гордость»), *факр* уже понимается не только как материальная бедность, а как сознание своей нищеты перед богом, т. е. сознание неимения ничего своего, что не проистекало бы от бога, до психических состояний включительно.

Но поскольку *зухд* и *факр* связаны с переживаниями для человека неприятными, из них вытекает пятый этап — *сабр* («терпение») — основная добродетель суфия. Этот термин имеет множество различных определений, суть которых сводится к покорному приятию всего, что трудно переносимо. Как говорит Джунайд, «терпение — проглатывание горечи без выражения неудовольствия». *Сабр* в высших своих проявлениях приводит к безразличию, спокойному приятию как ниспосланной благодати, так и испытаний. Здесь бросается в глаза значительное сходство этого понятия с древнегреческой ἀταραξία («неколебимостью»).

Шестой этап — *таваккул* («упование на бога»). Его начальная стадия состоит в том, что человек отбрасывает от себя всякие заботы о завтрашнем дне, довольствуясь текущим мгновением и уповая на то, что бог и завтра так же позаботится о нем, как он позаботился о нем сегодня. التوكّل ردّ العيش إلى يومٍ واحدٍ و إسقاط همّ غادٍ («Упование на бога — связывание представления о жизни с единым днем и отбрасывание [всякой] заботы о дне завтрашнем»). Отсюда распространенное в суфийских кругах выражение: الصوفى ابن وقته («*Суфи* — сын времени своего»), которое означает, что суфий живет только данным текущим мигом, ибо то, что прошло, уже не существует, а будущее еще не наступило и потому тоже реально не существует. Доведенное до крайнего предела понятие о *таваккуле* приводит к полному отказу от личной воли, так что даже у теоретиков X в. уже встречается уподобление человека, вступившего на эту ступень, «трупу в руках обмывателя трупов» [6]. Понятно, что такое понимание *таваккула* представляло огромную опасность, так как приводило к полному прекращению какой бы то ни было деятельности и фактически выключало человека из общества, превращая его в какой-то ненужный балласт. Поэтому уже в XI в. против такого понимания возражали и доказывали, что человек, действуя при помощи тех средств, которые ему предоставляет бог, отнюдь не выражает этим своего недоверия богу, а только выполняет его волю.

Седьмой и последний этап — *рида'* («покорность»), определяемая теоретиками как سكون القلب بمرّ القضاء («спокойствие сердца в отношении течения предопределения»), т. е. такое состояние, при котором человек не только покорно переносит любой удар судьбы, но, более того, он даже не может помыслить о том, что такое огорчение. Его помыслы настолько поглощены той высшей задачей, которую он себе поставил, что окружающая действительность всякую реальность для него утрачивает, и он воспринимает ее, как нечто, лишенное какого бы

[6] Известно, что это же уподобление, может быть под влиянием Востока, употреблено основателем ордена иезуитов Игнатием Лойолой.

то ни было интереса. На этом, по мнению некоторых теоретиков, *тарикат* заканчивается, и путник уже подготовлен к переходу на третью и последнюю стадию — *хакикат*.

Как мы уже отметили, *макамы* — состояния устойчивые, достигаемые путем неустанных стараний путника, определенных предпринимаемых им упражнений. Но от внимания суфийских психологов не ускользнуло другое явление душевной жизни — кратковременные настроения, своего рода порывы, налетающие на путника во время прохождения им пути. Эти состояния они обозначили термином *хал* (мн. ч. *ахвал*), буквально — «состояние, данный момент, преходящее, изменчивое». *Хал,* в противоположность *макаму,* собственными усилиями путника достигнут быть не может. Это — божественная милость, ниспосылаемая свыше и исчезающая также мгновенно, как возникла. По вопросу о длительности *хала* у теоретиков единого мнения не выработано, как нет его и по вопросу о классификации их. Назовем наиболее часто упоминаемые. Это 1) *курб* («близость») — такое состояние, при котором человек ощущает себя как бы стоящим в непосредственной близости к богу, ощущает устремленные на него взоры божества; 2) *махабба* («любовь») — волна горячей любви к богу, подателю всех благ (ср. молитвы Раби'и); 3) *хауф* («страх») — припадок ужаса, сознания греховности и неспособности хотя бы в малейшей мере выполнить свои обязанности перед богом; 4) *раджа'* («надежда») — проблеск утешения при мысли о милосердии и всепрощении бога; 5) *шаук* («страсть») и 6) *унс* («дружба») — явления, схожие с любовью, но отличающиеся по характеру и интенсивности; 7) *итма'нина* («душевное спокойствие») — состояние блаженной уверенности в милости бога; 8) *мушахада* («созерцание») — состояние, в котором человек не только ощущает близость бога, но как бы и видит его; 9) *йакин* («уверенность») — высшая степень сознания реальности духовного мира, ничем не поколебимая.

К этим состояниям причисляется иногда и охарактеризованная выше аннигиляция (*фана'*). Нужно, однако, заметить, что для большинства суфийских теоретиков *фана'* — не конечный пункт, за *фана'* — и это еще одно важное отличие ее от буддийской нирваны — идет ее логическое следствие *бака'* («вечность»): ощутив уничтожение своего временного преходящего «я», человек погружается в море абсолюта, а тем самым и ощущает отчетливо, что существует так же вечно, как вечна и божественная сущность. Это осознание бессмертия, понятно, высшее из состояний, достижимых для путника.

Как мы сказали, *тарикат* завершается вступлением в последнюю стадию — *хакикат*. Этот термин обозначает «реальное, подлинное бытие». Достигнув *хакика*, путник, конечно интуитивно, познает истинную природу божества и свою сопричастность ей. Потому-то суфии часто называют себя *ахл ал-хакика* — «люди подлинного бытия», противопоставляя себя *ахл ал-хакк* — правоверным последователям сунны, лишенным дара интуитивного восприятия.

<б> Элементы гносеологии

Нельзя не заметить, что психологические исследования привели ранних теоретиков суфизма и к постановке вопросов гносеологического порядка, ибо, в сущности говоря, триада — *шариат, тарикат, хакикат* — соответствует в то же время и трем разным ступеням познания. Суфийские теоретики иллюстрируют эти три ступени любопытным сравнением, повторяющимся у очень многих авторов. Эти ступени таковы: 1) *'илм ал-йакин* («уверенное знание»); объясняется путем такого сравнения: мне неоднократно объясняли, доказывали научно, что огонь жжет, и я в этом твердо уверен, хотя я этого на опыте и не испытал; это обычное

логическое знание, свойственное всем, кто стоит на ступени шариата; 2) *'айн ал-йакин* («полная уверенность») — я видел собственными глазами, что огонь жжет, видел процесс сгорания; такое опытное знание, несомненно, выше и увереннее, чем знание, полученное путем обучения, это то знание, которое путник получает во время прохождения *тарика;* 3) *хакк ал-йакин* («истинная уверенность») — я сам сгорел в огне и так удостоверился в его способности жечь. Т. е., иначе говоря, это идентификация, слияние с наблюдаемым, приводящее к полному исчезновению наблюдающего. Это и есть форма познания, свойственная стадии *хакика.* Поскольку знание здесь интуитивно, то понятно, что высказывания человека, достигшего этой стадии, будут иметь преимущественно форму символа и станут паралогичны. Отсюда появление *шатхиййат,* о которых мы говорили выше.

<в> Онтология

Онтологические проблемы ранних теоретиков суфизма интересовали мало и были разработаны значительно позднее на базе окрашенных в неоплатонические тона эманационных теорий. На вопрос о сотворении мира уже в IX в. обычным ответом служит хадис: كنت كنزاً مخفياً و أحببت أن أُعرف فخلقت الجِنّة والانس أن أُعرف («Был я сокрытым кладом и возлюбил, чтобы познали меня, и сотворил духов и людей, дабы познали меня»). Порядок эманаций обычно мало отличается от приведенной выше схемы Братьев чистоты, но уже в IX в. в известных кругах под воздействием гностико-манихейских концепций возникает теория *нур Мухаммади* («Мухаммадова света»). По этой теории, сущность души пророка была первым творением, возникшим в виде ярко светящейся точки. Из нее уже эманировали все остальные избранные души.

Своеобразное дополнение к неоплатоникам ранние суфии вносят по вопросу о соотношении единства и множественности. По их мнению, до начала творения существует единая божественная субстанция. Единство абсолютно, но в нем различаются два аспекта — *ахадиййат* («единство» от араб. *ахад* — «один») и *вахидиййат* (также «единство», но от араб. *вахид* — «один»). Различие между этими аспектами таково: *ахадиййат* — единство абсолютное, высшее, здесь представление о множественности исключено полностью. *Вахидиййат* — хотя также нерасчленимо и единородно, но идея множественности в нем уже заложена. Поясняется это понятие таким сравнением. В семени дерева потенциально заложено все дерево целиком (корень, ствол, ветки, кора, листва, цветы, плоды). Однако все это существует в семени нерасчлененно, гомогенно. Также и в *вахидиййат* в этом единстве заложена уже множественность идей всего существующего, хотя она еще и латентна и в этом аспекте вовне не проявляется. Эти два термина различают уже в IX в., в частности, мы видели их выше, когда приводили экстатические изречения Байазида. Не ставя себе задачей анализ крайне сложного хода развития онтологических теорий суфизма, ограничимся этими краткими замечаниями, показывающими, что проникновение философских идей в суфийские круги началось уже на весьма ранней ступени.

IX. СУФИЙСКАЯ ОБЩИНА И ЕЕ ОРГАНИЗАЦИЯ

Мы видели, что суфийская доктрина уже в IX—X вв. превратилась в целую сложную систему. В этот же период возникает и своеобразная общественная организация суфиев. Прохождение *тариката* требовало

специальных знаний, без которых человек, пытавшийся на свой собственный страх и риск добиться высших, духовных озарений, мог жестоко поплатиться, утратив здоровье и разум. Поэтому уже в ранние эпохи устанавливается обычай, по которому всякий, кто желал посвятить себя этому образу жизни, должен был избрать себе духовного наставника, носившего титул *шейх* или *пир,* что означает «старец». Человек, вступавший под начало шейха, назывался *мурид* (от араб. гл. *арāда* — «желать») — «желающий», в сущности «вручивший свою волю» *(ирада)* своему шейху. Мурид обязан абсолютно покориться воле шейха, всякое указание его выполнять беспрекословно, не размышляя ни о значении, ни о целесообразности его. Именно здесь нередко употребляется выражение: мурид должен в руках шейха уподобляться трупу в руках омывателя трупов. Искус мурида начинался обычно с ряда испытаний, имевших целью установить, в какой мере он действительно проникся мыслью покорности. Давались поручения унизительного характера: он должен был обслуживать прочих муридов, чистить общие уборные, собирать колючки для топлива и т. п. Характерны такие детали. Когда к одному известному шейху пришел юноша, бывший сыном богатых родителей, то шейх как первую работу поручил ему сбор для всей братии подаяний на улицах. Юношу все в городе знали как человека богатого, и это занятие должно было показаться ему особенно трудным и унизительным. Так ломалась воля мурида, и он становился послушным орудием в руках шейха. Шейх заставляет мурида проделывать множество аскетических упражнений, поститься, бодрствовать по ночам, читать Коран в самых трудных и мучительных позах, заставляет его по сорок дней кряду проводить в полном одиночестве в медитациях и молитвах. Постепенно упражнения начинают приобретать иной характер. Шейх перестраивает мышление мурида на мышление образное, символическое и начинает вновь вырабатывать в нем упорство и волю, способные преодолеть любое препятствие. Понятно, что, занимаясь своего рода экспериментальной психологией, шейхи вырабатывали в себе ряд свойств, в те времена производивших впечатление чудесных, таких, как умение вызывать у мурида гипнотическое состояние, чтение его мыслей и т. д. Такие способности шейха, конечно, создавали ему репутацию святого и чудотворца и содействовали огромному росту его авторитета. Когда шейх видел, что уже ничему новому мурида научить не может, он давал ему так называемое *иджаза* — «разрешение» и отпускал его, предоставляя ему самому собрать вокруг себя учеников и продолжать традиции своего учителя. Внешним знаком вступления под начало шейха служило препоясание мурида особым поясом, дарование ему головного убора, облачение во власяницу (*хирка*) и разные другие обряды, варьировавшиеся в зависимости от различных местных традиций.

Муриды обычно жили при шейхе в своего рода общежитиях (*рибат, завийа, ханака, текке*), строившихся при известных гробницах, больших мечетях и других аналогичных зданиях, хотя это было и не всегда обязательно, и мурид мог оставаться у себя дома, жить с семьей и даже заниматься своим ремеслом. *Ханака* обычно существовала на *вакф,* средства, завещанные ей каким-либо благотворителем, а также и при помощи сбора подаяний. Из биографий многих шейхов вытекает, что средства для поддержания общины они добывали различнейшими способами: торгуя реликвиями, выпрашивая и даже иногда, в тяжелые минуты, прибегая к своего рода шантажу. Так, известно, что шейх Абу Са'ид ибн Абу-л-Хайр иногда добывал средства у богатых нишапурских купцов, стращая их тем, что если к известному времени они не пожертвуют ему той или иной крупной суммы, их неминуемо поразит тяжкая

беда. Муриды, жившие под руководством шейха в *ханаке,* обычно носили название *факир* (араб. — «нищий»), или *дарвиш* (перс. — в том же значении).

Хотя известны ханаки в сельских местностях, но, естественно, большая часть их концентрировалась в городах. Особенно важную роль на ранних этапах играли Куфа, Басра и Багдад, позднее Нишапур. Дервишские общины в городах в IX—XI вв. были обычно тесно связаны с ремесленными кругами, откуда и поступал главный приток муридов. Прослеживая биографии более видных шейхов, можно констатировать, что значительное большинство их так или иначе связано с каким-либо ремеслом. Можно полагать, что существовали и какие-то связи между дервишскими общинами и тайными организациями ремесленников *(футувва).* Роль дервишских общин в жизни ремесленников пока недостаточно выяснена. Можно предположить, что связь с дервишами облегчала ремесленнику борьбу с крупными предпринимателями и купечеством и, таким образом, представляла известные экономические выгоды. Биография шейха Абу Са'ида, содержащая огромное количество ценнейших бытовых деталей, ясно говорит также и о том, какой большой поддержкой со стороны купечества пользовались ханаки. Картина, рисуемая там, живо напоминает Москву XVIII—XIX вв. с ее именитым купечеством, тратящим огромные средства на монастыри и отдельных «святых мужей». Можно было бы допустить, однако, что купечество восточных городов X—XI вв. поддерживало шейхов не только из одних религиозных побуждений. Принимая во внимание огромное влияние, которое шейх оказывал на массы, и в первую очередь на ремесленников, купечество было, конечно, заинтересовано в поддержании хороших отношений с шейхами. Шейх мог легко уладить любое недоразумение, которое, может быть, при вмешательстве светских властей или администрации дало бы совершенно нежелательные для купца последствия.

Особенно сильный рост влияния шейхов наблюдается в период господства Сельджукидов, которые при всяком удобном случае всегда стремились выразить свое уважение перед местными шейхами и оказать им поддержку. Трудно пока сказать, чем Сельджукиды при этом руководствовались. Был ли это своего рода страх перед чудотворными способностями шейхов, представлявшихся Сельджукидам чем-то вроде шаманов, или Сельджукиды сознавали их растущую силу и стремились при их посредстве сохранить хорошие отношения с городским населением? Это предстоит еще выяснить. Характерно, однако, что суфийская литература XII—XIII вв. о Сельджукидах неизменно говорит с большими симпатиями и всячески подчеркивает их справедливость, мягкость в управлении и прочие положительные качества, безусловно значительно идеализируя их.

По мере того как росли дервишские организации, они становились все более и более грозной силой. Хотя цели суфийских шейхов и вели их в потусторонний мир, но не нужно забывать, что аскетическое движение первоначально имело выраженно демократическую установку и в значительной степени сохраняло ее и в дальнейшем. Владея помыслами широких городских масс, шейх, если он только в чем-либо не одобрял деятельность правящих кругов, становился для них крайне опасным противником. Казнь Халладжа могла осуществиться без серьезных последствий ввиду того, что его удалось выставить как еретика, отпавшего от ислама. Но покуситься на свободу или жизнь правоверного шейха, умевшего не выходить за рамки сунны, было не так-то просто и могло повлечь за собой для властей исключительно тяжелые последствия. Необходимо было найти пути, чтобы сдержать это движе-

ние и подчинить его в какой-то мере правящим кругам. Эту миссию взял на себя крупный ученый, своеобразный мыслитель XI—XII вв., знаменитый Газали.

X. ГАЗАЛИ И ЕГО РОЛЬ

Имам Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад Газали родился в 451/1059-60 г. в городе Тусе, в Хорасане. Детство и юность он провел на родине, а затем отправился для пополнения своего образования в Нишапур. В 478/1085-86 г. мы видим его состоящим при знаменитом сельджукском везире Низам ал-Мулке. Тогда же, вероятно, он начал усиленно заниматься философией. В 484/1091-92 г. Низам ал-Мулк поручает ему кафедру философии в основанном им в Багдаде медресе Низамиййа. Четыре года Газали преподавал в этом лучшем высшем учебном заведении того времени, а затем передал кафедру своему брату Ахмаду, а сам целиком отдался научной работе. Он совершает большое путешествие, посещает Мекку, Дамаск, Иерусалим, Александрию, всюду беседует с крупнейшими учеными, работает в библиотеках. Основная проблема, разрешения которой он хочет добиться, — устранение противоречий между наукой, в первую очередь мусульманским развитием греческой науки, и религией. В этот период усиленных исканий он сталкивается с представителями суфизма и решает, что противоречие может быть устранено именно на этой базе. Он возвращается на родину в Тус и там создает целый ряд книг, так или иначе связанных с этой основной проблемой. Там он и умер в предместье Табаран 14 джумада II 505/19 декабря 1111 г.

Главный труд Газали — его знаменитая четырехтомная *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение богословских наук»). Книгу эту он, видимо, и сам считал наиболее важной, ибо параллельно арабскому ее оригиналу написал еще и сокращенную и облегченную ее редакцию на персидском языке, носящую название *Кимийа-йи са'адат* («Философский камень счастья») или *Чахар китаб* («Четыре книги»), поскольку она состоит из четырех разделов. Популярность этой книги всегда была исключительно велика, и не случайно известный исламовед И. Гольдциер заметил, что, «если бы после Мухаммада мог быть пророк, то это был бы, конечно, ал-Газали» [7].

Газали признает, что официальное внешнее правоверие настолько сухо, формально, сводит все обязанности верующего к механическому выполнению обрядов и не оставляет никакого места для чувства, что мириться с ним могут лишь весьма ограниченные люди. С другой стороны, суфизм, в котором, как мы видели, чувства играют крайне большую роль, по его мнению, далеко не всегда соблюдает меру в своих учениях и иногда вступает в резкую коллизию с исламом. «Оживление богословия» Газали считает возможным осуществить таким путем. Он вводит в правоверие ряд мистических элементов, заимствованных из суфизма, вводит, таким образом, элемент чувства, любви и оживляет закостеневший формализм. Можно сказать, что эксперимент этот ему удался полностью и что после него сохранилось лишь очень мало представителей самого ригористического правоверия, не пожелавших в той или иной мере последовать за ним. С другой стороны, он подвергает проверке все положения суфизма, выясняет, что́ из них может быть согласовано с сунной, а что с ней несовместимо, и строит целую уме-

[7] Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd II, S. 106.

ренную суфийскую систему, в которой элементы иррациональные, экстатические сведены к минимуму и главное внимание уделено внешней обрядовой стороне. Так создается суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства, которая становится сильнее, и тем самым сокращается сфера влияния шейхов.

После Газали суфизм перестает быть достоянием одних городских масс. Ему открыта дорога и в феодальный замок. Именно поэтому, как и в силу исторических событий XII в., элементы суфийских учений проникают во все виды литературы и продолжают в какой-то мере сохранять такое господствующее положение в течение целого ряда веков.

XI. ЗАРОЖДЕНИЕ СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Мы переходим теперь к вопросу, ради более полного освещения которого нам и пришлось сделать этот обширный экскурс в область истории формирования идеологий мусульманского мира, а именно, вопросу о том, как суфийское движение оказалось связанным с литературой, преимущественно поэзией, и дало, таким образом, мировой литературе ряд бессмертных памятников.

Мы видели, какое большое значение суфии придавали достижению экстатического состояния, считавшегося особой милостью, ниспосылаемой богом. Поэтому не удивительно, что в их кругах уже в раннюю эпоху усиленно искали средств, которые могли бы способствовать вызыванию экстаза. Одно из этих средств вскоре было признано особо эффективным. Это была музыка, инструментальная и особенно вокальная, сочетающаяся с художественным словом. Слушание музыки было введено в обычай у целого ряда шейхов и получило техническое наименование *сама'* (от араб. *сама'а* — «слышать», букв. «слушание») [8]. *Сама'* не могло не вызвать в правоверных кругах резкого протеста как недопустимое новшество, несовместимое с шариатом, и потому почти все ранние работы по суфизму (X—XI вв.) усиленно обсуждают вопрос о его допустимости. Хотя даже и в самой суфийской среде далеко не все признавали допустимость *сама'*, но все же большинство, в том числе и такие умеренные суфии, как Газали, считали его не противоречащим сунне. Классическим текстом в пользу сама' считается обширный раздел *Ихйа' 'улум ад-дин,* посвященный этому вопросу и в сокращенном виде включенный в *Кимийа-йи са'адат*. В этом разделе особый интерес представляет глава, доказывающая, что *сама'* не может быть заменено чтением Корана и дает бóльшие результаты. Приведем отрывок из нее.

«Слушание чтения стихов Корана применяется часто, и исступление от него бывает нередко. Многие от слушания Корана теряют сознание, а многие даже от этого лишались жизни. Рассказывать об этом долго, и в книге *Ихйа'* я об этом говорю подробно. Но вместо чтецов Корана зовут певцов и вместо Корана поют песни по пяти причинам. Первая та, что стихи Корана не всегда имеют отношение к состоянию влюбленных. В них часто речь о неверных, постановлениях о сделках мирян и разных других вопросах, ибо Коран — целебное средство для всех разрядов людей. Когда, например, чтец читает стихи о наследстве, что матери из наследства причитается одна шестая, а сестре половина, или о том, что жена после смерти мужа должна соблюдать *'идда*

[8] Применяемая некоторыми авторами транскрипция *сима'* неправильна и основана на недоразумении.

четыре месяца и десять дней, это все огонь любви не разжигает, разве если [слушатель] крайне влюблен и его охватывает восторг от всего, даже от того, что далеко от его целей, что бывает редко. Вторая причина та, что Коран большей частью помнят и много его читают. А все, что часто слышат, сердцу ничего не говорит по большей части. Можно наблюдать, что тот, кто в первый раз слышит что-либо, приходит от этого в экстаз, а во второй раз этого экстаза уже не бывает. Петь можно все новые и новые песни, а читать Коран заново нельзя. В дни пророка, когда арабы приходили и впервые слушали Коран, они рыдали и приходили в экстаз. Абу Бакр говорил: „Были мы такими же, как вы, но затем огрубели сердца наши", т. е. привыкли к Корану. Итак, все новое действует сильнее, и потому-то 'Омар приказывал паломникам скорее возвращаться в их города и говорил: „Боюсь, что привыкнут они к Ка'бе и уважение к ней уйдет из их сердец". Третья причина та, что сердца больше трепещут, когда заставишь их биться напевом и ритмом. Потому-то от обычной речи экстаз бывает реже, а от хорошей песни чаще, когда она имеет ритм и напевы. Тогда каждый напев вызывает особое действие. Коран же нельзя петь и подгонять к ладам и как-либо приспосабливать. А когда он без напева, это — только слово. Только очень горячее пламя он может раздуть еще сильнее. Четвертая причина та, что напевам нужно еще помочь другими звуками, чтобы действие было сильнее, как <звуки> флейты, бубна, барабана, шахина и др. ...Пятая причина та, что когда кого-либо охватывает какое-либо настроение, он жаждет услышать стихи, соответствующие этому настроению, а если они не соответствуют, он испытывает к ним отвращение и может сказать: не пой это, пой другое. Коран же не подобает ставить в такое положение, чтобы он вызывал отвращение»[9].

Этот отрывок крайне убедительно доказывает, что основное назначение *сама'* — именно вызывать экстаз. *Сама'* применялось не только на собраниях дервишской общины, но также и на так называемых *маджлисах,* открытых собраниях, устраивавшихся в ханаках. Жизнеописания нишапурских шейхов X в. показывают, что такого рода собрания в это время были обычны и проводились по расписанию: в определенные дни недели, в определенное время и в определенном месте. Такие же сведения есть и о шейхах багдадских, и можно полагать, что такой порядок был принят повсеместно. Собрание открывали чтением какого-либо отрывка из Корана, а затем шейх поднимался на мимбар и произносил проповедь, которая могла чередоваться с пением.

Посетителями таких собраний были по большей части представители ремесленников и малообеспеченных городских кругов. Поэтому читавшиеся и певшиеся стихи, конечно, должны были выбираться с таким расчетом, чтобы они в какой-то мере были понятны собравшимся и соответствовали их вкусам и привычкам. Сведения, имеющиеся о жизни известного шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра (967—1049), показывают, что этот видный представитель хорасанского суфизма в своих проповедях широко пользовался *руба'и* (четверостишиями), т. е. той стихотворной формой, которая имела народное происхождение и в этот период в аристократические круги доступа еще не получила. Весьма характерно также, что шейх Абу Са'ид не сочинял сам *руба'и,* а пользовался уже готовым материалом, можно думать, преимущественно народного происхождения.

Есть основания думать, что так поступали шейхи и в предшествующую эпоху и что использовались главным образом стихи любовные,

[9] Газали, *Кимийа-йи са'адат,* стр. 178.

созданные как светская лирика, воспевавшие обычную земную любовь и только подвергавшиеся соответственному истолкованию. Газали достаточно подчеркивает, что для целей *сама'* была нужна именно любовная песня. Но у того же Газали мы находим и другое важное указание. Он предостерегает от такого пения, которое вместо духовного восторга может вызвать чисто физическую страсть. Следовательно, шейхам нужно было производить известный отбор, привлекать преимущественно такие стихи, которые легко допускали символическое толкование. Отсюда естественно предположить, что уже в раннюю эпоху должна была возникнуть потребность в специальной поэзии, не насильственно толкуемой символически, а уже задуманной как символическая поэзия. Мы видели, что такая поэзия складывалась уже в VIII в. (Раби'а), а для IX в. мы уже имеем многочисленные образцы на арабском языке, сохраненные нам неоценимой *Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф* Абу Насра ас-Сарраджа (ум. 988).

Вот, например, стихи, приписываемые самому Джунайду [بسيط]:

يا مُوقِدَ النَارِ فى قَلْبى بِقُدْرَتِه * لَوْ شِئتَ أَطْفَيْتَ عن قَلْبِي بكَ النارا

لَا عارَ إِنْ متُّ مِنْ خوفٍ و من حَذَرٍ * عَلَىَ فَعَالِكَ بى لا عارَ لا عَـارا [10]

О, разжигающий пламя в моем сердце мощью твоей,
если б захотел ты, то угасил бы в моем сердце собою пламя.
Нет позора, если бы я умер от страха и от опасения,
в том, как ты поступаешь со мной, позора нет, позора нет!

Или стихи Ибрахима ал-Хавасса [طويل]:

صَبَرْتُ عَلَىَ بعضِ الأَذَى خَوْفَ كُلِّه * و دافعْتُ عن نَفْسى لِنَفْسى فعزَّتِ

و جَرَّعْتُـها المكروهَ حتّى تَدَرَّبَتْ * ولـوْ جَرَعَتْـهُ جُـملةً لَاشْـمَـأَزَّتِ

ألا رُبَّ ذُلٍّ سـاقَ للنّفْس عِـزَّةً * و يـا رُبَّ نَـفْسٍ بـالتَّـعـزُّز ذَلَّـتِ

اذا ما مَدَدْتُ الكَفَّ أَلْتَمِسُ الغِنَىَ * الَى غـيـرِ مَـنْ قالَ أَسْئَلُونِي فشَلَّتِ

سَأُصْبِـر نَفْسِي إِنَّ فى الصَبْرِ عِزَّةً * و أرضى بِالدُنيائى و إِنْ هِىَ قَلَّتِ [11]

Стерпел я часть мучений из страха перед совокупностью их,
и отразил я душу мою ради души моей, так что возвысилась она.
Заставил я ее пить неприятное ей, пока не привыкла она,
а если б выпила она это все целиком, содрогнулась бы.
О, как много унижений, которые подносит душе кубок почета,
и как много душ вследствие почета впадает в унижение.
Если я протяну руку и буду просить богатства

---

[10] *Китаб ал-лума'*, стр. 247.
[11] Там же, стр. 250.

не у Того, кто сказал: «просите меня», то отсохнет она.
Заставляю я терпеть душу мою, ибо в терпении — почет,
и буду доволен моими мирскими благами, пусть их и мало.

Этот отрывок — прекрасная иллюстрация к психологическим состояниям — макамам терпения и покорности, о которых мы говорили выше.

Такие стихи Шибли уже затрагивают тему любви в более или менее плотской окраске [رمل]:

ذابَ مِمّا فى فؤادى بَدَنى * و فؤادى ذَابَ مِمَا فى البَدَنْ
فاقْطَعوا حَبْلى و إنْ شِئتُمْ صِلوا * كُلُّ شَيْءٍ مِنْكُم عِندى حَسَنْ
صَحَّ عِنْدَ الناسِ أَنّى عاشِقٌ * غَيْرَ أن لَمْ يَعْلَموا عِشْقى لِمَن[12]

Расплавилось мое тело от того, что в моем сердце,
и расплавилось мое сердце от того, что в теле.
Перережьте вервь мою, а если хотите, свяжите,
всякое дело, [исходящее] от вас, для меня прекрасно.
Люди уверились в том, что я — влюбленный,
не знают они только того, к кому моя любовь.

Еще отчетливее эта окраска в таких стихах Йахйи ибн Му'ада ар-Рази — первого автора, читавшего с мимбара полный курс суфийских теорий [طويل]:

أَمُوتُ بِدآءٍ لا يُصابُ دوايا * و لا فَرَجٌ مِمَّا أَرَى فى بَلايا
يَقُولُونَ يَحْيَى جُنَّ من بَعْدِ صِحَّةٍ * و لا يَعْلَمُ العُذّالُ ما فى حشايا
إذا كَانَ دآءَ المَرْءِ حُبُّ مَليكه * فَمَنْ غيرُه يَرْجُو طبيباً مَداويا
مَعَ اللهِ يَقْضِى دَهْرَهُ مُتَلَذِّذاً * تَراهُ مُطيعاً كَانَ أو كان عاصيا
ذَرُونى و شَأْنِي لا تَزيدُونَ كُرْبَتى * وحَلُّوا عنانى نَحْوَ مَوْلَى المَوالِيا
أ لا فأهْجُرونى و آرْغَبُوا فى قَطيعَتى * و لا تَكْشِفُوا عَمَّا يَجُنُّ فؤادِيا
كِلُونى إِلَى المَوْلَى و كُفُّوا مَلامَتى * لِآنَسَ بالمَوْلَى عَلَى كُلِّ ما بيا[13]

Я умираю от болезни, для которой не найти лекарства,
и нет избавления от того, что я испытываю из бед.

---

[12] Там же, стр. 252.
[13] Там же, стр. 253.

Говорят: Йахйа обезумел после того, как был здоров,
и не знают порицатели о том, что у меня внутри.
Когда болезнь мужа — любовь к господину его,
то на какого же врача-целителя он может надеяться, кроме него?
С Аллахом проводит он жизнь свою, наслаждаясь,
увидишь ли ты его покорным, или мятежным.
Предоставьте меня себе самому и не умножайте скорби моей
и отпустите мои поводья [чтобы я мог пойти] к повелителю повелителей.
О, бегите от меня и пожелайте разрыва со мной
и не раскрывайте того, что скрывает мое сердце.
Поручите меня господину и прекратите попреки мне,
дабы мог я дружить с господином, несмотря на все то, что [случается] со мной...

Таких отрывков можно привести много. Все они близки по характеру, отличаются резко выраженным индивидуальным стилем только стихи Халладжа, отдельные образцы которых мы видели выше.

Когда суфийское движение перебросилось в Иран и начало развиваться в городах, где родным языком был персидский, то возможно, что первое время на суфийских беседах все же пользовались такими арабскими стихами. На это, по-видимому, указывает такое замечание Газали:

«Такие люди, которые не знают арабского, испытывают экстаз от арабских стихов, а глупцы смеются... эти дураки и того даже не знают, что верблюд тоже арабского языка не знает, а бывает так, что под действием *хида* погонщика-араба столько проходит с тяжелым вьюком вследствие силы пения и восторга от него, что, когда придет на стоянку и пение кончится, он тут же падает и околевает. Этому дураку надо начать спорить и препираться с верблюдом, что ты, мол, арабского не знаешь, откуда в тебе такой восторг. А бывает и так, что из арабских стихов понимают что-либо такое, что не является их смыслом, но понимают так, как им показалось, ибо цель-то их — не комментарии к стихам. Так, один человек пел: ما زارنى فى النوم الاّ خيالكم („Не посетило меня во сне ничего, кроме мечты о вас"). Суфий пришел в экстаз. Его спросили: „Почему ты пришел в экстаз, ведь ты же не понимаешь, что он говорит?" — Он ответил: „Как не понимаю? Он говорит — мы измучены (ما زاريم) и правду говорит, все мы измучены и устали, и в опасности..."» [14].

Но, конечно, такое случайное «понимание» могло давать желательный эффект только в редких случаях, чаще же такое арабское пение воспринималось в Иране лишь как музыка. А раз отпадала сила воздействия самого художественного слова, то и воздействие было, конечно, более слабым.

О суфийских «беседах» (*маджлис*) на иранской почве у нас материалов немного, но я полагаю, что ясное представление об их характере по имеющимся источникам все же получить можно.

По этому вопросу наиболее старые данные содержат обе биографии известного шейха Абу Са'ида. <Ср. БС II, № 29, 30. — *Ред.*>

Когда шейх временно поселился в Нишапуре (двадцатые годы XI в.), он постоянно устраивал *маджлисы* и имел огромный успех. На этих беседах очень многие изъявляли желание вступить в число его

[14] Газали, *Кимийа-йи са'адат*, стр. 175.

муридов, посетители осыпали его богатыми дарами [15]. О количестве муридов можно судить по указанию на то, что в его ханаке пребывало сорок постоянных жителей и восемьдесят приезжих. Во время бесед шейх на мимбаре постоянно пел стихи и стихами приводил многих в экстаз. Его враги именно этот обычай его и осуждали, считая это несовместимым с серьезностью шейха. Они говорили: «На беседах он излагает не комментарии на Коран и не изречения пророка, а только поет стихи» [16]. Каков был характер этих стихов, можно судить по такому любопытному преданию. В Нишапуре была одна праведная женщина из почтенной и уважаемой семьи по имени Иши Нили. Праведность ее была столь велика, что она сорок лет не выходила из дому на улицу и даже не ходила в баню. Услыхав о беседах шейха, она решила послать туда свою прислугу, чтобы она послушала и рассказала ей. Старуха пошла, но из всех поучений шейха не запомнила ничего, кроме пропетого им четверостишия такого содержания:

من دانگی سیم داشتم حبّهٔ کم * دو کوزه می خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربط من نه زیر مانده‌ست و نه بم * تا کی گوئی قلندری و غم غم

Был у меня данг серебра, на одно хабба [17] меньше.
Два кувшина вина купил я, немножко меньше.
На моем барбате ни верхней струны не осталось, ни нижней.
Доколе же ты будешь говорить: каландарство и горе, горе!

То есть, даже и в таком положении гуляка не унывает и все покорно принимает. Когда старуха прочитала своей хозяйке эти стихи, та пришла в ужас и воскликнула: «Разве можно считать захидом того, кто поет такие слова!» В наказание за такое недоверие к шейху у нее разболелись глаза, и она избавилась от этого недуга лишь благодаря чудесному вмешательству самого Абу Са'ида [18].

Это предание ясно говорит о том, что подобные стихи (*руба'и*) в то время считались несовместимыми с саном шейха, легкомысленными и безнравственными. Можно думать, что стихи такого рода были тогда преимущественно продуктом народного творчества. Это доказывает как тот хорошо известный факт, что *руба'и* — форма не арабского происхождения, так и другое интересное указание, содержащееся в той же биографии.

Рассказывают, что шейх Абу Са'ид, проходя по нишапурскому базару мимо торговца рабами, услышал, как молодая рабыня пела в сопровождении чанга такие стихи:

امروز درین شهر چو من یاری نی * آورده ببازار و خریداری نی
آنکس که خریدار بدو رایم نی * وانکس که بدو رای خریدارم نی [19]

Сегодня в этом городе нет такой подружки, как я.
Привели [меня] на базар, а покупателя и нет.
К тому, кто хочет купить, влечения у меня нет,
а к кому влечение, тот купить меня не может.

---

[15] Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида,* стр. 30.
[16] Там же.
[17] Данг — одна восьмая дирхема, хабба — обычно одна десятая данга.
[18] Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида,* стр. 34—35.
[19] Там же, стр. 75.

Нет сомнения, что это *руба'и* — импровизация, что это такая форма, в какой и до наших дней иранцы и таджики изливают свои чувства. Вместе с тем между приведенным выше *руба'и* и этой песенкой по существу разницы нет никакой и *руба'и* из проповеди Абу Са'ида, конечно, тоже идет из народа. О другом *руба'и* шейх говорил, что получил его от одного из своих учителей, Бишра ибн Йасина:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد * احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر بر تن من زبان شود هر موئی * یک شکر تو از هزار نتوانم کرد [20]

Без тебя, о душа, не знаю я покоя,
благодеяния твои сосчитать не могу.
Если на моем теле каждый волосок станет языком,
то и тогда одну тысячную часть благодарности выразить не смогу.

Здесь та же народная форма, но содержание показывает, что создано оно все же специально для суфийской беседы.

Наряду с *руба'и* среди использованных Абу Са'идом стихов есть и газель, по характеру приближающаяся к рассмотренным выше арабским стихам:

از دوست بهر چیز چرا باید آزرد * کین عشق چنین باشد گه شادی و گه درد
گر خوار کند مهتر خواری نکند عیب * چون باز نوازد شود آن داغ جفا سرد
صد نیک بیک بد نتوان کرد فراموش * از خار براندیشی خرما نتوان خورد
او خشم همی گیرد تو عذر همی خواه * هر روز بنو یار دگر می‌نتوان کرد [21]

На друга за всякий пустяк нельзя обижаться,
ибо эта любовь такова — то радость, а то горе.
Если унизит вельможа, унижение — не в укор,
а если опять обласкает, то клеймо обиды остынет.
Сто добрых [дел] из-за одного злого нельзя забывать,
если опасаешься шипов, нельзя есть финики.
Он гневается, ты проси прощения,
ведь нельзя же каждый день брать себе нового друга.

Сходство этой газели с приведенными арабскими стихами бросается в глаза. Однако Абу Са'ид сам стихов не сочинял. Это явствует из его собственных слов. Однажды он написал на обороте письма дервиша такой бейт:

چون خاک شدی خاک ترا خاک شدم * چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

Когда ты стал прахом, я стал прахом твоего праха,
когда я стал прахом твоего праха, я очистился.

А затем он обратился к муридам и сказал: «Мы никогда [22] стихов не писали [23]. То, что раздается из наших уст,— сочинение доблестных

---

[20] Там же, стр. 50.
[21] Там же, стр. 45—46.
[22] هرگز — в изд. неверно: هر کرا
[23] نگفته‌ایم — в изд. неверно: بگفته‌ایم

мужей, а большая часть этого принадлежит Абу-л-Касиму Бишру [ибн Йасину][24]». Джами дает дату смерти этого шейха — 308/920-21 г., но так как Абу Са'ид родился в 967 г., а в детстве и даже юности общался с шейхом, то эта дата явно неверна. Ее надо отодвинуть лет на семьдесят (378/988-89). Но и при такой датировке вполне очевидно, что стихи на персидском языке декламировали на беседах шейхов уже в середине X в. Все образцы этих стихов отличаются одними и теми же свойствами: простотой, естественностью, близостью к народному творчеству. Эти свойства вполне понятны. Ведь если на беседах шейхов и бывали иногда знатные и богатые люди, то основная масса слушателей все же состояла из неграмотных или малограмотных ремесленников и мелких торговцев. Шейх должен был приспосабливать свои беседы к их уровню, его речи должны были быть доступными. Отсюда и обращение к народному творчеству и стремление приблизиться к нему. Слушателям надо было дать что-то близкое им, родное. Отсюда безыскусственность, простота, даже, может быть, примитивность языка, легкие метры стиха, близкие к народному пониманию образы. Изысканной игры слов, характерной для придворной поэзии, нет и следа, нет и столь типичной для нее эрудиции. Но зато есть стремление к максимальной эмоциональности, к глубокому воздействию на чувства, а отсюда — порывистость, широкое развитие словесной инструментовки, повторы, омонимы, глубокая рифма, частое применение длинных радифов. Эти свойства суфийская лирика сохраняет и далее, что можно доказать хотя бы таким руба'и гератского шейха 'Абдаллаха Ансари (1006—1088):

مست توام از باده و جام آزادم * صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه توئی * ور نه من ازین هر دو مقام آزادم

Опьянен я тобой и от вина и чаши свободен.
Добыча я твоя, от зерна и силка свободен.
Цель моя, когда я устремлюсь к Ка'бе и капищу,— ты.
Если б не это, то от этих обеих стоянок (*макам*)
я свободен.

К сожалению, о *маджлисах* шейха Абу Са'ида мы знаем только то, что он пел на них стихи, отвечал на обращенные к нему вопросы, собирал подаяние в пользу бедных. Беседы эти, вероятно, кем-то записывались, ибо в его биографии говорится: «около двухсот его бесед (*маджлис*) в руках у людей»[25], т. е., очевидно, ходят по рукам в записях. Таких записей пока не обнаружено, но есть записи *маджлисов* автора XIII в., которые, как мне кажется, дают весьма ясное представление о характере таких бесед и, может быть, мало чем отличаются от бесед XI в. Это *маджлисы* знаменитого Са'ди, сохраненные в его собственной редакции. Ознакомимся с основной частью одного из них.

[24] Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида,* стр. 54. Таким образом, нельзя делать шейха Абу Са'ида автором старейшей суфийской поэзии на персидском языке. На соответствующие отрывки обеих биографий Абу Са'ида я впервые указал в докладе Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук в декабре 1921 г. Через два-три месяца в Ленинграде была получена книга Р. А. Никольсона (R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism,* Cambridge, 1921), где этот автор пришел к тому же выводу. Соответственно надлежит исправить его заметку в «Encyclopedie de l'Islam», опубликованную в 1913 г. На необходимость этой поправки указано в моем «Очерке истории персидской литературы», Л., 1928, стр. 55. <Ср. стр. 56 наст. изд. — *Ред.*>

[25] Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида,* стр. 55.

Вступление составляет касыда *муламма'*, в которой арабские бейты чередуются с персидскими. За этим следует восхваление Мухаммада, причем подчеркивается, что все пророки до него своими достижениями обязаны только ему (теория *нур Мухаммади*). Затем Са'ди продолжает: «[Пророк]... говорит: من جاوز عربعين سنةً فلا يغلب خيره بشرّه فليستجير من النار, то есть: „Всякий, кто в этой обители бренности и месте самообольщения, которое ты зовешь этим миром, дожил до сорока лет, если благие дела его не перевешивают порочные его дела, и покорность [богу] он не предпочитает мятежности, тому скажи: собирай поклажу и направляйся в ад!" Великая угроза и большое предостережение это для [всех] непокорных в общине пророка! Они драгоценную жизнь свою продали за зерно запретного, хирман покорности спалили огнем мятежности, пришли они ко дню Воскресения, не имея цены.

Чтобы доказать эти слова, скажу я притчу и поищу драгоценную жемчужину в море мысли. Видал ли ты свечу, которую зажгли в подсвечнике и накопили в сердце любовь к ней? Собрались вокруг нее люди, всякий готов услужить ей, и она восседает над чашей... И вдруг забрезжит ясное утро, и увидишь ты, что те люди задуют ее или ножницами срежут ей шею. Спросят их: „О диво! Всю-то ночь служили вы ей, что же сталось, что вы так унизили ее?" И скажут те люди: „Свеча была для нас дорогóй, пока она жгла себя, а нам расточала свет. Теперь, когда ясное утро возложило на главу венец зари и дало лучи свои миру, нет больше цены свече и нет нам до нее дела". Итак, дорогие мои, не принимайте эти слова в буквальном смысле. Господство в мире подобно той зажженной свече, а люди, что собирались вокруг нее,— жены и дети и прислужники и слуги господина. Всякий спешит как-нибудь угодить ему и словами польстить ему. И вдруг забрезжит ясное утро смертного часа, подует ураган смерти и увидишь ты, как заберет ходжу ангел смерти и с трона благополучия он переберется на доски неблагополучия. Снесут его на кладбище жены и дети, рабы и свободные, и все сразу от него отвернутся. Спросят их: „Отчего сразу отвернулись вы от ходжи?" — Ответят они: „До тех пор уважали мы ходжу, пока наподобие свечи жег он себя в подсвечнике мира, накоплял дозволенное и запретное, драгоценную душу свою губил, а ради нас наполнял казну богатствами. Теперь ураган осени вырвал его с корнем из земли жизни. Не доходит теперь рука ходжи ни до посевов, ни до поля брани. Какое теперь нам до него дело, а ему от нас что за польза?"

Рассказ. Передают, что некий соловей свил гнездо на ветви в одном саду. Случайно ничтожный муравей поселился под тем деревом и на краткодневное пребывание свое устроил себе там жилище. Соловей день и ночь порхал по цветнику и заставлял звенеть барбат чарующих сердце напевов. Муравей же круглые сутки был занят сбором припасов. Стогласый певец на лужайках садовых упивался сладкой песнью, поверял ветке розы тайны свои, а весенний ветерок поддакивал. Жалкий тот муравей, увидев неприступность розы и мольбы соловья, думал про себя: „Что выйдет из этих бесед, выяснится это потом...". Ушла весенняя пора, осень пришла. Тернии заняли место роз, вороны поселились на месте соловьев. Подул осенний ветер, посыпалась листва с деревьев, пожелтели щеки листвы, остыло дыхание воздуха, из тучи посыпались жемчуга, сито воздуха начало сеять камфару. Залетел както в свой сад соловей и ни розы не увидел, ни запаха гиацинта не почуял. Онемел его язык, [звучавший] тысячью песен: нет розы, на со-

вершенство которой он мог бы взглянуть, нет зелени, на красоту которой он мог бы посмотреть. От нужды изнемог он, от нищеты лишился песен. Вспомнилось ему: „Ведь когда-то обитал под этим деревом муравей и собирал там зернышки. Обращусь-ка я к нему и попрошу у него чего-нибудь в память близости наших домов и по праву соседства". Пошел голодавший два дня соловей просить подаяния у муравья и сказал: „О дорогой, щедрость — признак благородства и основа счастья. Провел я свою драгоценную жизнь в беспечности, а ты был благоразумен и делал запасы. Не мог бы ты теперь пожаловать мне хоть небольшую долю?" Ответил муравей: „Ты день и ночь распевал, а я трудился. Ты то наслаждался свежестью розы, то созерцал весну. Не знал ты, что за каждой весной идет осень, у каждой дороги есть конец..."

О дорогие друзья, послушайте притчу о соловье и сравните с нею свое собственное положение. Знайте, что следом за всякой жизнью идет смерть, за каждым свиданием идет разлука. В чистом вине жизни всегда есть примесь осадка и атлас существования не бывает без войлока небытия. Если вы вступите на путь поисков [истины], то прочтите слова „поистине в раю праведники", ибо это будет воздаянием вам, если же вы тащите поклажу свою в улицу мятежности, то выслушайте [слова] „и поистине грешники в адской пучине", ибо это кара, достойная вас. Посреди весны мира не будьте беспечны, как соловей, на пашне мира старайтесь сеять покорность [богу], ибо „ эта жизнь — посев жизни будущей", дабы, когда налетит осенний ураган смерти, войти в нору могилы, словно муравей, с зернышками праведных дел. Вам приказали трудиться, не будьте же бездельниками, чтобы в тот день, когда взлетит сокол [слов], и когда произойдет это событие, и раскроет крыла [слов] „не лжива достоверность сего", и придут в движение литавры грозного часа, и закипят мозги от жара солнца Воскресения, не пришлось возопить сердцам вашим от ужаса дуновения трубы, и не пришлось вам прикусить зубами раскаяния руку смятения. Ведь такой день предстоит вам, старайтесь же за эти два денька, что дано вам отсрочки, добыть припасы на дорогу. Ведь день Воскресения — такой день, что люди на земле и ангелы на небе в этот день придут в смятение и задумаются, устрашатся пророки, задрожат святые, приближенные и предстоящие воззовут о помощи.

Если в день Сборища загремит грозный окрик,
сумеют ли пророки найти оправдание?
Но скажи: «Сними покров с милости»,
ибо и у грешников есть надежда на прощение.

Если сегодня ты собираешь себе припас на дорогу с пашни этого мира, то завтра ты вступишь в рай...»

Характерная черта этой беседы (несмотря на некоторое повышение технического уровня цитируемых стихов) — ее стремление к наглядности и использование в качестве материала для поучения притчи. Можно не сомневаться в том, что и у более ранних авторов такие притчи, иногда народные анекдоты и сказки, занимали важное место. Цель их использования ясна. Рассказы такого рода, наверное, всегда имели широкое распространение среди неграмотных масс. Можно было ручаться, что такой рассказ слушателей увлечет и захватит. Пользуясь этим, шейх подводит под известный рассказ, притчу, нужную ему теоретическую базу, толкует его применительно к основной теме своей проповеди и добивается тем самым того, что именно нужное ему тол-

кование делается основным толкованием притчи для самого широкого круга. В беседе Са'ди притче о соловье и муравье, одному из предков всем известной крыловской «Стрекозы и муравья», дается толкование, едва ли вытекающее из первоначальной ее редакции. Но благодаря общей направленности беседы, искусному вплетению цитат из Корана, оно кажется здесь вполне уместным и на простые умы в то время, несомненно, должно было производить глубокое впечатление.

Ниже, говоря об Ансари, мы увидим, что в его произведении «Псевдо-Маназил», которое тоже, возможно, представляет собой записи или наброски бесед, такие притчи тоже занимают важное место. А отсюда один шаг к тому неистощимому кладезю занимательных притч, то величавых, то смешных и даже циничных, то трагических, то сентиментальных, но всегда неизбежно связанных с народным творчеством, которые мы находим в поэмах 'Аттара, Джалал ад-Дина Руми и других авторов вплоть до 'Абд ар-Рахмана Джами.

Обо всем этом мы поговорим далее в своем месте[26], здесь же нам важно было отметить только одно: что все это многообразие позднейшей суфийской литературы в конечном счете восходит к *маджлису,* из него вытекает, а тем самым определяются и основные, общие всей этой литературе черты.

Зарождаясь в городских кругах, будучи рассчитана на широкий круг слушателей, эта литература составляет, таким образом, своего рода контрбаланс к холодной технизации поэзии аристократической. И хотя суфийская поэзия всегда проникнута духом мистики (иной она быть в то время и не могла), но ее связь с народом, ее неизбежная демократичность, ее тенденция к критическому отношению к феодальной аристократии делают ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем поэзия придворная. Она в какой-то мере дает возможность судить о характере народного творчества отдаленных эпох, и в этом ее огромная ценность, не говоря о художественной силе многих творений суфийских поэтов.

Но у суфийских авторов есть еще другая заслуга. Когда на Иран и Среднюю Азию налетел ураган монгольского нашествия, когда затрещали и рухнули троны почти всех воображаемых «миродержцев», придворная поэзия умолкла. Восхвалять стало некого, ибо монгольским ханам трескучие касыды на непонятном языке были не нужны. Не стало подачек,— не стало и придворных поэтов, ибо все их искусство очень часто состояло только в умении выпрашивать эти подачки. Сказать им по существу было нечего. Но суфийские поэты в эти тяжкие годы не умолкли. Их аудитория — массы — осталась, ибо можно уничтожить династию, но нельзя уничтожить народ. Суфийскому поэту было для кого писать, более того, эта масса теперь в нем нуждалась еще больше, ибо она была разорена, истерзана и измучена и хотела услышать какое-то слово утешения. Суфийский поэт говорил слушателям о любви к ближнему, учил их сплотиться, призывал ко взаимной поддержке, на место звериного индивидуализма, сохранения жизни ставил общие интересы. Мы не знаем, как в те годы реагировал читатель на эти произведения. Но очевидно одно, что именно эти авторы спасли тогда лучшие традиции персидской литературы, донесли их до XIV—XV вв. и так дали ей возможность еще раз обогатить мировую литературу такими классическими произведениями, как бессмертные газели Хафиза и все разнообразные творения 'Абд ар-Рахмана Джами.

---

[26] <Продолжение этой работы, однако, написано не было. Подробнее см. БС I, № 1. См. также стр. 63—83 наст. изд. — *Ред.*>

Без изучения суфийской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. Все это и заставляет нас уделять ей такое значительное внимание, тем более что почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут.



ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ В РАЗВИТИИ СУФИЙСКОЙ ПОЭЗИИ

Одним из наиболее трудных вопросов истории персидской литературы, над разрешением которого уже давно бьются востоковеды, является вопрос о возникновении поэзии на новоперсидском языке. Однако до сих пор все усилия в этом направлении оказываются бесплодными. Источники хранят почти полное молчание или дают явно ad hoc придуманные басни; памятников, относящихся к ранней эпохе этой литературы, до нас почти не дошло, а среди обломков среднеперсидского литературного творчества до настоящего времени ни единой строчки мерной речи не обнаружено[1]. Но этот вопрос — не единственная загадка персидской литературы. К сожалению (или, может быть, к счастью для исследователей), таких вопросов она таит в себе великое множество, и только в силу малой разработанности ее нам приходится относиться к этим вопросам с известного рода легкомыслием и закрывать глаза на наше бессилие. Достаточно указать, что мы все еще не в состоянии сколько-нибудь уверенно говорить о школах и направлениях в персидской литературе, почти не исследовали вопроса о соотношении <творчества> отдельных крупнейших авторов, даже не пытаемся рассматривать их в окружении эпохи, восстанавливая картины исторической действительности.

В сущности говоря, хоть мы и относимся несколько свысока к авторам различных тазкире, служащих нашим важнейшим пособием, но все же ушли от них весьма недалеко и пользуемся <в своей работе> методами, мало отличающимися от средневековых[2]. Конечно, разрешение всех задач, которые ставит перед нами изучение персидской литературы,— дело весьма нелегкое, и потребуются десятилетия, если не более, самоотверженной работы поколений иранистов, прежде чем мы ощутим под ногами более или менее твердую почву. Но во всяком случае уже сейчас можно и должно выяснять наиболее болезненные места и не скрывать их, а, напротив, обнаруживать перед всем миром, дабы избежать раздробления наших сил и привлечь внимание будущих исследователей в должную сторону. Кроме того, правильно формулированный вопрос в большинстве случаев сам же несет и ответ, а посему стремление к точному оформлению этих вопросов уже может дать весьма и весьма существенные результаты.

К числу таких вопросов относится вопрос о возникновении суфий-

---

[1] <Устаревшая точка зрения, отвергнутая позднее в трудах самого Е. Э. Бертельса. См., напр.: Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 74—75, 89. — *Ред.*>

[2] <За сорок лет, прошедших со времени написания данной статьи, в востоковедении, особенно в советском, немало сделано в упомянутых в статье направлениях. — *Ред.*>

ской поэзии на персидском языке. В большинстве работ, посвященных истории персидской литературы, через него очень легко перескакивают и успокаиваются на решении, которое, в сущности, при первом прикосновении критической мысли оказывается явно неудовлетворительным: зарождение суфийской поэзии связывают с именем Абу Са'ида Мейхенского, исходя из <наличия> нескольких десятков четверостиший, дошедших до нас под его именем. В подлинности этих четверостиший, по-видимому, не сомневался первый их издатель, такой крупный иранист, как Г. Эте [3], однако после появления в печати биографий Абу Са'ида, изданных В. А. Жуковским [4], едва ли можно отнестись к ним с таким доверием. Биограф, со слов внука самого Абу Са'ида, категорически отрицает авторство Абу Са'ида [5] и приписывает ему только один бейт и одно четверостишие. Все остальные стихи, цитировавшиеся Абу Са'идом во время его бесед, по словам биографа, принадлежат исключительно его духовным наставникам. Правда, было бы очень соблазнительно не поверить биографу и отклонить его свидетельство: четверостишия и отдельные отрывки, приписываемые Абу Са'иду, могли бы служить прекраснейшим образцом первых несмелых попыток в области суфийской поэзии.

Но слова биографа находят косвенное подтверждение в другом, по счастью, до нас дошедшем памятнике. Это диван Баба Кухи Ширази, где мы находим суфийскую поэтическую терминологию уже в полном расцвете, применяемую в тех же самых условных значениях, в которых ею пользуется вся позднейшая суфийская поэзия. Диван Баба Кухи — совершенно явное доказательство того, что суфийская поэзия начала складываться задолго до XI в. Предположить, что родоначальником ее является Баба Кухи, невозможно, он совершенно явно пользуется символикой, доставшейся ему в наследство от предшественников [5*]. Вместе с тем он современник Абу Са'ида (даже до известной степени соперник его) и, следовательно, роль Абу Са'ида в насаждении суфийской поэзии неизбежно должна быть признана второстепенной. Абу Са'ид — лишь передаточная инстанция, популяризатор ее, но отнюдь не ее создатель. <Ср. стр. 59 сн. 24 наст. изд. — *Ред.*>.

Момент зарождения этого своеобразного литературного жанра, наложившего свой отпечаток на все поэтическое творчество Персии и не утерявшего своего значения и доныне, нужно искать глубже. Я думаю, мы не ошибемся, если в поисках его обратимся к наиболее характерному проявлению суфизма, так называемому *сама'*.

Сама' (букв. «слушание») — пение стихов под музыку во время суфийских бесед (к которому позднее присоединился и танец), превратившееся с течением веков в широко распространенное по всему мусульманскому миру общеизвестное дервишское радение (*зикр*).

Сама' — один из самых больных вопросов суфизма; применение его вызвало со стороны ортодоксальных богословов и пуритански настроенных верующих живейшее возмущение, обвинения суфиев в еретических новшествах и даже преследования. Но тем не менее *сама'* победило, удержалось, развивалось, и все попытки пресечь его окончились полной неудачей. Совершенно естественно, что с понятием *сама'* связана обильная литература. Почти в каждом большом суфийском

---

[3] Ethé, *Die Rubâ'is*. Позднейшими исследователями к 92 четверостишиям, собранным Г. Эте, было добавлено еще 512 других.

[4] См. Жуковский, *Тайны единения; Жизнь и речи Абу Са'ида.*

[5] *Тайны единения,* стр. 263; ср. также: Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида,* стр. 54.

[5*] <Ср. БС II, № 32. — *Ред.*>

труде, начиная с самой ранней эпохи, мы находим отдельные главы, содержащие оправдание этого обычая. Были даже и отдельные работы, посвященные этой теме. Так, по словам Джуллаби, неутомимый исследователь и апологет суфизма шейх Абу 'Абдаррахман ас-Сулами написал специальное исследование под названием *Китаб ас-сама'* [6].

К сожалению, все историки суфизма, отводя вопросу о *сама'* очень большое место, все же не пытаются расследовать, когда возникает этот обычай. Конечно, почти всюду можно найти указания на то, что это сунна пророка, что сам Мухаммад был привержен пению, причем указания обычно подтверждаются хадисами с солидным иснадом. Но обыкновение пользоваться подложными хадисами как орудием для богословской полемики нам достаточно хорошо известно, и придавать этим хадисам слишком большое значение было бы по меньшей мере неосторожно. Вопрос этот должен быть разработан всесторонне, лишь тогда можно будет действовать с известной уверенностью. Пока я предлагаю только гипотезу, которая как рабочая теория до известной степени может оказаться полезной.

Не приходится сомневаться, что обычай чтения Корана нараспев (بالحان) выработался уже в самые первые века ислама. Довольно явным подтверждением этому может служить тот факт, что все авторитеты единогласно признают этот обычай не только допустимым, но и желательным [7]. В доказательство обычно приводится хадис لكل شى حيلة و حيلة القرآن الصوت الحسن [8]. Отсюда как следствие вытекает одобрение прекрасного голоса и преклонение перед пением, кстати сказать, всегда пользовавшимся большой любовью на Переднем Востоке. Я не буду останавливаться на бесчисленных анекдотах о власти человеческого голоса над человеком, животными и природой. Они в изобилии встречаются во всех литературных произведениях мусульманского мира от *Кашф ал-махджуб* Джуллаби до *Гулистана* Са'ди.

Эта власть музыки над человеком, естественно, не могла не привлечь внимания суфиев, питавших большую склонность к разработке проблем психологии и пользовавшихся добытыми знаниями для достижения своих особых целей. Один из наиболее существенных моментов в жизни суфийского *'арифа* — это достижение *хала,* кратковременного озарения, купленного ценою отвращения взоров и помыслов от внешнего мира. Суфии не могли не заметить, что подобное экстатическое состояние весьма часто наступает в минуты возбуждения, вызванного слушанием музыки.

Нужно было ввести эту музыку в ритуал, так сказать, узаконить с ортодоксальной точки зрения ее появление. И вот тут появляется термин *сама'*, пользуясь которым можно было найти законное обоснование для новшества. Эпоху возникновения этого термина я фиксировать не берусь. Во всяком случае в словарь Халладжа он уже входит [9] и, следовательно, в III веке хиджры уже был в употреблении. <Нетерминологическое> значение его само по себе расплывчато и может

---

[6] Джуллаби, стр. 401.

[7] Прекрасную иллюстрацию к тому, как это делалось, мы находим в ярком описании *маджлиса* шейха Ибн ал-Джаузи у Ибн Джубайра (см. Wright, p. 222 sq.).

[8] Кушайри, *Рисалат*, стр. 180.

[9] روية الحق والسماع منه <«видение истинного (бога) и слушание его»> по тафсиру Сулами (см. Massignon, *Lexique,* App., p. 38). В Коране слово *сама'* не встречается, но зависимость его от коранической лексики вероятна, ибо глагол سمع в Коране применяется особенно часто.

быть отнесено ко всему слышимому, от чтения текстов до музыки включительно. Цитата из Халладжа показывает более специальное применение его: «слышание» в значении auditio beatifica <блаженное слушание> в параллель к составлявшему предмет бесконечных дискуссий visio <«видению»> (رؤية).

Отсюда возможен совершенно естественный переход к обозначению этим термином «слушания Корана», которое с точки зрения мусульманской теологии может трактоваться до известной степени как «внимание гласу бога». *Сама'* тогда делается как бы «абсолютным» слушанием, в параллель к «абсолютному чтению» — Корану. А так как термин *сама'* в своем первоначальном значении объединяет собой и выслушивание исполнения музыкальных произведений, то тем самым переход к музыке открывается более или менее легко. Позицию свою суфии старались еще более укрепить рядом преданий о пророке, в которых указывается, что он якобы охотно слушал пение стихов в исполнении рабынь и своих жен[10].

Таким путем музыка была введена в обиход суфия. При этом под музыкой, конечно, приходится разуметь преимущественно музыку вокальную, которая на Востоке всегда играла преобладающую роль в музыкальной жизни. Возникал вопрос об исполнителях ее, и здесь на первых порах неизбежно приходилось пользоваться готовыми кадрами профессионалов, певцами и певицами с установившимся репертуаром, состоявшим главным образом из эротической лирики. В суфийских трактатах разбросано множество указаний на стихи, вызывавшие экстаз у тех или иных видных представителей суфизма. Мы узнаём, что такие крупные деятели, как Джунайд, Сари Сакати, Зу-н-Нун и другие, относились к *сама'* явно благосклонно[11]. Шибли впал в экстаз, слушая пение стихов:

أسائل عن سلمى فهل من مخبر * يكون له علم بها اين تنزل [12]

Я вопрошающий о Сальме! нет ли осведомителя,
который обладал бы знанием о ней, где она останавливается?..

Эта строка <взята> из самого обыкновенного *насиба,* каких в арабской поэзии несметное множество. Следовательно, такого рода поэзия в суфийских кругах пользовалась признанием.

Здесь нельзя не коснуться также роли одной из первых подвижниц суфизма, по имени Раби'а 'Адавиййа, которая до вступления на путь суфизма, по преданию, была профессиональной певицей. Намек на специфические черты ее профессии мы находим в интересных строках, приписываемых ей Сухраварди:

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى * و ابحت جسمى من اراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس * و حبيب قلبى فى الفؤاد انيسى

Поистине, сделала я тебя в сердце собеседником
и отдаю тело мое тому, кто желает общения со мной.
Тело мое отдано тому, с кем я в общении,
а возлюбленный сердца моего дружит со мной
в тайниках сердца [13]

---

[10] *'Авариф ал-ма'ариф,* т. II, стр. 104 и сл.; 110 и сл.
[11] Там же, стр. 104.
[12] Там же, стр. 127.
[13] Там же, стр. 127.

Деятельность Раби'и совершенно ясно показывает, что привлечение профессиональных певиц на суфийские *маджлисы* в раннюю эпоху практиковалось [14].

Итак, применение светской эротической <любовной> поэзии в суфийской практике относится уже к самым первым векам развития суфизма. Поэзия становится необходимым атрибутом суфийской беседы.

Но практика должна была показать, что не всегда эта случайно пристегнутая к суфийскому миропониманию лирика достигает цели. Безусловно, стихи, написанные со специальным заданием, должны были гораздо лучше отвечать требованиям *сама'*. С другой стороны, известный навык уже был, аудитория была подготовлена к восприятию определенного круга образов и трактовке эротической поэзии в символическом духе. Оставалось только возвести эту символику в систему и по готовому шаблону создавать свои произведения, уже не подвергавшиеся насильственной интерпретации, а задуманные в плане символической лирики.

При перенесении суфизма на персидскую почву, в Хорасан, где центром его в V в. х. сделался Нишапур, конечно, были перенесены и все соответствующие обычаи, получившие лишь известные модификации в соответствии с местными условиями.

Если появление суфизма (или, точнее, зачатков того комплекса учений, который впоследствии получил это наименование) в Персии мы будем связывать с именем Ибрахима ибн Адхама (ум. 160—166/776—783), то в таком случае мы должны считать, что суфизм достиг там известного распространения уже в начале III в. х.— IX в. н. э. Деятельность первых проповедников суфизма в Персии носила прежде всего характер обращения к самым широким слоям населения. Мы знаем, что в III в. х. весь Хорасан наполнился бродячими проповедниками, переходившими из селения в селение, одетыми в несшитые овечьи меха, с белыми *калансува* на головах, читавшими свои увещания на специально сооружавшихся для них грубых помостах [15]. Для такой деятельности было необходимо создание особого языка, который мог бы быть понятен всякому и не требовал бы специальной подготовки, без какой <жителю Хорасана> едва ли можно было понять речи суфиев Ирака. Нужно было приспособить персидский язык, язык улицы и базара, к передаче тех тончайших оттенков переживаний, рассмотрению которых предавались арабские суфии. Как это было осуществлено, нам, к сожалению, совершенно неизвестно, ибо никаких письменных следов эта деятельность суфиев не оставила, или, если таковые и были, то от них ничего до нас не дошло. Но не приходится сомневаться, что и здесь суфизм тоже должен был прибегнуть к поэзии как наиболее удобному средству воздействия на психику аудитории. Какова же была эта поэзия? В избранных кругах и в среде арабских колонистов, конечно, такая же, как и в Ираке. Но для широких масс была нужна прежде всего поэзия на родном, персидском, языке. С другой стороны, персидская поэзия, судя по имеющимся у нас сведениям, еще только зарождалась и дать такой материал, какой давала развитая арабская лирика, не могла. Однако народная поэзия должна была

---

[14] Интересную параллель к этому см. в *'Авариф ал-ма'ариф*, т. II, стр. 110 (со слов Абу Талиба ал-Макки): ادركنا ابا مروان القاضى و له جوار يسمعن التلحين اعدّهنّ للصوفية.

[15] См. Massignon, *Lexique*, p. 230.

существовать и в то время, ибо невозможно представить себе народа, который не выражал бы своих переживаний в песне. Поэтому можно предположить, что суфиям в Персии для украшения своих бесед музыкой пришлось прибегнуть не к «литературной» поэзии, а к творчеству народному и пользоваться народной эротической лирикой.

И в самом деле, если мы сравним старейшие произведения суфийской лирики на персидском языке с аналогичными произведениями арабской литературы, то резкое их различие сразу же бросится в глаза. Персидская суфийская лирика стоит гораздо ближе к народной песне, гораздо больше внимания уделяет чувству, нежели блистающая формальным совершенством, но холодная поэзия арабских суфиев. Этот «песенный» характер персидской лирики, ее задушевность, интимность остается отличительной ее чертой на всем протяжении ее развития вплоть до новейшего времени[16]. Особенно пластично он выступает при сравнении ее с произведениями светской, придворной персидской лирики <того времени>, где уже в самый ранний период техника начинает брать верх над содержанием.

Но использование музыкальной стороны поэзии как своего рода наркотика для искусственного вызывания экстатических состояний — лишь одна особенность персидской суфийской лирики. Мы не можем проследить ее развития в раннюю эпоху, но, несомненно, что к периоду III—IV в. х. относится разработка словаря символов, который мы уже видим вполне завершенным в V в. х. в диване Баба Кухи[16*]. Разработка символики открывала перед суфийской поэзией совершенно новые горизонты. К этому периоду суфизм уже начал кристаллизоваться в более или менее определенные формы, философские теории стали приобретать все большее значение. Выступало деление на *шариат, тарикат* и *хакикат,* развивающаяся литературная деятельность предъявляла к суфиям все более и более серьезные требования.

Изучая изречения суфийских шейхов, мы видим, что, располагая столь скудным словарным запасом, им приходилось вести тяжелую борьбу. Своеобразная психологическая разработка была доведена ими до последнего совершенства, но для передачи тончайших оттенков индивидуальных восприятий тех или иных переживаний шейхам не хватало слов. Изречения некоторых суфиев начинают облекаться в форму особого «заумного языка», и зачастую человеком «посторонним», не суфием, не могут быть поняты вообще. Особенную трудность, конечно, представляла фиксация *хала,* этого мистического озарения, наиболее характерной чертой которого является именно его кратковременность, даже правильнее было бы сказать «вневременность». Можно ли было пытаться передать словами то, для чего слов в наличии не имелось, что, в сущности, непередаваемо вообще? Здесь мы имеем дело исключительно с той сферой человеческой психики, которую некоторые западные психологи называют «подсознательной». Пытаться логическим мышлением зафиксировать то, что по самой своей природе находится вне логики, в сфере эмоций, конечно, задача невыполнимая.

Но чего не может строгая логическая мысль, то зачастую осуществимо в области искусства. Нет никакого сомнения в том, что наша оценка поэзии исходит не только из содержания и формальной ее стороны. Поэзия воздействует непосредственно на чувство и, следовательно, может передать самые тончайшие оттенки переживаний, кото-

---

[16] Этот «песенный» характер суфийской лирики был отмечен В. А. Жуковским в его заметке об Ансари уже в самом заголовке статьи: «Песни Гератского старца».

[16*] <Ср. стр. 56 наст. изд.; БС II, № 32. — *Ред.*>

рые иным способом зафиксированы быть не могут. *Хал* отныне становится одной из излюбленных тем суфийской лирики. Для описания его она нашла яркие, блестящие краски, создавшие ей славу на всем Переднем Востоке и сделавшие ее одной из интереснейших областей для всякого, кто стремится найти научную базу для психологии. В диване Баба Кухи мы находим весьма значительное количество стихотворений, посвященных этой теме. В виде образчика приведу одно из них, более краткое [17]:

دمید صبح سعادت بطالع مسعود * بداد طالع[18] خورشید غیب رو بشهود
ز روی لطف سحرگه مفتح الابواب * دری ز وصل برویم چو آفتاب گشود
چو طاق ابروی آن ماه مهربان دیدم * نبود چارهٔ جانم بجز رکوع وسجود
بطاق ابروی خوبان[19] چو سجدها میکرد[20] * که عین یکدیگر افتاد عابد و معبود
دلم چو دید جمالی که جان ز پرتو اوست [21] * یقین شدش که همین است عاقبت محمود

Рассвело утро счастья благодаря счастливой звезде,
светило солнца тайны обратило лик к созерцанию.
Поутру, по милости своей, «открыватель врат»
открыл предо мною, словно солнце, врата к свиданию.
Когда я увидел арку бровей этой любезной луны,
моей душе оставалось только кланяться и бить земные поклоны.
Когда [поклоняющийся] стал бить поклоны перед аркой бровей красавцев,
и он, и тот, кому он поклонялся, слились в одно.
Когда сердце мое увидело красу, лучом которой является душа,
оно получило уверенность, что это и есть благой исход.

В переводе это стихотворение теряет почти всю свою прелесть, в оригинале же дает яркую и живую картину того самого *хала,* который так тщетно старались описать теоретики.

Остается отметить еще <одну> последнюю функцию суфийской лирики. Мы уже упомянули о зарождении в IV—V в. х. специфической философии суфизма, лишь отчасти сходившейся с исламом и с точки зрения ортодоксального богословия являвшейся зачастую кощунством. Изложение этой философии в теоретических трактатах было небезопасно. Пример казненного Халладжа жил в памяти у всех суфиев. Однако поэзия давала возможность действовать почти безнаказанно, прикрываясь туманностью выражений, зашифрованных в эротической символике. Словарь символов оказывался здесь полезным пособием суфия, дававшим ему возможность высказывать самые крайние взгляды, не опасаясь преследования <мусульманской> «инквизиции». Расшифрование символики старейших суфийских диванов Баба Кухи, Ахмад-и Джама [22] и ʿАбд ал-Кадира Гилани [23] дает в этом отношении совершенно неожиданные результаты и показывает, что уже у этих авторов мы

[17] B: л. 137, U: 118, Z: 118. <Значение шифров см. в статье «Две газели Баба Кухи Ширази», стр. 279 наст. изд. — *Ред.*>

[18] U * نهاد طلعت

[19] U * جانان

[20] Z * کردم

[21] U * جان زکوهی برد

[22] Рукопись в Азиатском музее, 176h <B 128>, литогр. Каипур, 1884.

[23] Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 930, литогр. Каипур, 1901.

находим совершенно разработанную философскую систему, в основе своей очень мало отличающуюся от позднейшей трактовки этих вопросов у таких профессиональных философов суфизма, как Ибн ал-'Араби и Садр ад-Дин Кунави. Я не буду углубляться далее в вопрос о философских схемах лирических диванов, ибо это отвлекло бы нас в сторону от основной темы и, кроме того, потребовало бы и слишком много места. Перехожу к заключительным выводам.

В результате всего сказанного мы можем разделить произведения старейших персидских суфиев на четыре главных типа:

1. Поэзия светская, преимущественно эротического характера, которая лишь искусственно введена в обиход суфиев и по назначению своему должна была служить как бы стимулом, облегчающим достижение экстатических состояний.

2. Поэзия чисто суфийская, пользующаяся терминологией <поэзии> предшествующего типа и преследующая ту же цель, но в данном случае более действенная, ибо отправным ее пунктом служит знание условий, требуемых для получения тех или иных воздействий на психику слушателя. Разновидностью этого типа является тот вид поэзии, который ставит себе задачей описание внутренних состояний суфия, пример какого мы видели выше.

3. Поэзия, имеющая целью дать изложение философских взглядов ее автора (или его учителя) и пользующаяся для этого терминологией первого типа, излагающая воззрения поэта в скрытом, замаскированном виде.

4. Лирика дидактическая, которая может быть названа суфийской лишь постольку, поскольку она исходит из суфийских кругов, ибо терминологией суфизма она почти не пользуется, исходит из общемусульманской доксологии и ничем не отличается от <мусульманской> религиозной лирики.

Мы видим, что в эту схему, которая, конечно, намечает только основные типы, в чистом виде, как всякое теоретическое построение, едва ли встречающиеся, совершенно не вошел суфийский эпос. В самом деле, в первую эпоху появления суфийской поэзии эпоса как такового мы не встречаем вовсе. Конечно, это еще не доказывает, что его совсем не было, с уверенностью можно утверждать только то, что пока ни одного памятника такого типа в нашем распоряжении нет.

Начинается суфийский эпос только с Сана'и, которого мы пока должны считать родоначальником этого вида поэзии. Заслуги Сана'и в деле развития суфийской поэзии неизмеримы, и оценка их в кратком очерке дана быть не может, ибо здесь нам придется иметь дело с таким сложным явлением, как продвижение суфизма навстречу широким массам и слияние его литературы с огромным материалом народных легенд и преданий, зачастую с исламом ничего общего не имеющих. Рассмотрение лирики заняло у нас слишком много места, характеристику эпоса пришлось бы дать лишь в самых общих чертах, что отняло бы у работы всю ее ценность, ибо исследование суфийской поэзии с этой стороны доныне еще никем не производилось, а вопрос этот заслуживал бы более тщательного обсуждения. Эти соображения лишают меня возможности поделиться здесь собранными мною материалами и заставляют меня подвергнуть их рассмотрению в отдельной статье.

ОСНОВНЫЕ ЛИНИИ РАЗВИТИЯ СУФИЙСКОЙ ДИДАКТИЧЕСКОЙ ПОЭМЫ В ИРАНЕ

1

Распространение суфизма в Иране совершалось с удивительной быстротой. Первыми апостолами нового учения были большей частью арабские военные колонисты, поселившиеся в Хорасане. На севере Ирана это были главным образом *джунды* из Басры и Куфы, принесшие с собой со своей родины тенденцию к дальнейшему развитию имевшихся уже в Коране зачатков мистики. Во втором веке хиджры известный шейх Ибрахим ибн Адхам, чистокровный араб из племени Бану Тамим, основал первую школу мистиков. Ему не суждено было увидеть успех своего учения в Хорасане, так как стремление к знанию влекло его через все страны халифата, пока он, наконец, не умер (160/776-77) [1] на горе Луккам близ Лаодикеи. Однако его ученику Шакику Балхи удалось собрать в Балхе постепенно расширявшийся круг последователей. Уже в третьем веке мы встречаем суфиев иранского происхождения [2]. Следовательно, это учение перешло границы узкого круга арабских колонистов и встретило радушный прием среди местного населения.

Новые приверженцы суфизма весьма энергично выступают против носителей официальных традиций. По их мнению, собирание хадисов не является правильным путем к достижению подлинного небесного блаженства. Их стремление — следовать хадисам; это стремление постепенно привело к возникновению новой школы суфизма в Нишапуре [3]. Суфизм стремится теперь к все большему расширению круга своего влияния. Учения его должны были быть изложены популярно, чтобы они были понятны широким массам.

Суфийский *маджлис* в сочетании с *сама'* — пением, имевшим целью возможно быстрее привести участников *маджлиса* в состояние экзальтации (*хал, ваджд*), еще ранее вызвали в арабских областях халифата появление своеобразной лирики, связанной со старинной любовной поэзией. Персидские суфии пытались подражать в этом своим арабским предшественникам. Но они столкнулись тут с одной трудностью, кото-

---

[1] Подробнее см.: Massignon, *Lexique,* p. 150 et passim; иначе дано у Никольсона (EI, Bd II, S. 460) по Йакуту (*Му'джам,* т. III, стр. 196).

[2] Таким был, напр., Хатим ал-Асамм (ум. в 237/851-52 г.), который в своей обвинительной речи против кади Рея называет себя «персом» (أنا اعجمي), см.: Ша'рани, *Табакат ал-кубра,* т. I, стр. 89. Об Абу Хафсе ал-Хаддаде (ум. в 270/883-84 г.) рассказывают, что он не знал арабского языка (*Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. 326).

[3] Ее главнейшие представители — так называемые *маламатийа.*

рую арабам не пришлось преодолевать. К этому времени персидская поэзия[4] еще не имела сложившихся традиций, ибо она только начала развиваться, не имела она и своего стиля. Поэтому суфийским шейхам не оставалось ничего другого, как обратиться к народной поэзии, откуда они позднее заимствовали столь излюбленную персидскую форму четверостишия. Арабский жанр газели был заимствован и преобразован ими применительно к народной песне, и так возникла своеобразная персидская любовно-мистическая лирика, являвшаяся резкой противоположностью арабской суфийской поэзии. Арабская поэзия ищет внешних эффектов, она стремится ошеломить читателя технической законченностью[5]. Персидская же суфийская лирика пренебрегала формой, стараясь заменить художественную законченность задушевностью и теплотой. Суфийская газель в Персии была прежде всего звучной и напевной песнью, достигавшей в большинстве случаев непосредственного воздействия на душу, способной потрясти чувствительную натуру, даже и без глубокого понимания ее метафизического содержания[6].

Таким образом, персы обрели готовый образец лирики (газель) в арабской поэзии, но они изменили и приспособили его для своих нужд. Иначе обстоит дело с дидактической поэзией в форме месневи. Эта форма не была известна арабам и должна была быть самостоятельно создана персами. Рассмотрим теперь подробнее вопрос о возникновении поэзии этого рода.

2

Распространение суфийских учений осуществлялось обычно двумя способами. Через непосредственные устные поучения шейхов: индивидуальные — общение пира и мурида, или коллективные — в форме проповеди, обращенной к массам (*ва'з*), или же через обнародование соответствующих посланий (так называемые *рисале*). Оба способа очень важны для нашей статьи. Составление *рисале* началось очень рано. Нам известны послания, составленные самое позднее в начале второго века хиджры[7]. К сожалению, мы знаем их большей частью лишь по названию. Только немногие произведения этого периода дошли до нас, да и они, сохранившиеся обычно в уникальных рукописях, очень мало доступны. Все эти сочинения стремятся главным образом установить более или менее точное определение различных стадий (*макамат*) на пути к мистическому прозрению и объяснить психические явления, связанные с нравственным очищением. Их основой является, таким образом, в высшей степени острый и глубокий психологический анализ, который влечет за собой морализирующую проповедь.

---

[4] Я имею при этом в виду поэзию на персидском языке, пользующуюся арабской метрикой.

[5] Характерным примером этого являются большие касыды Ибн ал-Фарида.

[6] Этот вопрос я подробно разработал в статье «Основные моменты в развитии суфийской поэзии», — «Восточные записки», т. I <см. также стр. 55—62 наст. тома. — *Ред.*>

[7] Л. Массиньон (*Lexique,* p. 155 et passim) называет следующие послания, относящиеся к самому раннему периоду развития суфизма: 1) II в. х. — сочинения Хасана Басри (ум. в 110/728-29 г.) مواعظ и روايات 2) III в. х. — сочинения Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 245/859-60 г.), трактующие о последовательности экстатических состояний (*тартиб ал-ахвал*); такие сочинения ал-Мухасиби (ум. в 243/857-58 г.), как: كتاب الرعاية الحقوق الله و القيام بها كتاب التوهّم كتاب السرّ ал-Харраза (ум. в 286/899 г.) и восемнадцать различных сочинений ал-Джунайда (ум. в 297/909-10 г.)

Форма этих произведений — простая, бесхитростная, прозаическая речь, и только крайне редко можно найти в такого рода прозаических сочинениях рифму (как подражание стилю Корана). Если в них кое-где и вкраплены стихи, то это обычно уже упомянутая любовно-мистическая лирика, а мистические переживания описываются аллегорически, скрытые под вуалью любовной терминологии. Мне не известны стихотворения этого периода, которые трактовали бы подобную тему незавуалированно. Можно бы, пожалуй, упомянуть только Абу-л-'Атахию (ум. 211/826-27 г.), но его поэзия является лишь излиянием бьющего через край религиозного чувства, она остается в рамках ортодоксального ислама и не имеет мистической окраски. Дидактической поэзии, относящейся к этому времени, в арабском суфизме нет, вероятно потому, что изложить эти мысли в наиболее распространенной в арабской поэзии форме касыды было бы очень трудно. Для того чтобы отважиться на подобную попытку, нужно было прежде создать другую более свободную форму, которая позволяла бы поэту, не преодолевая чрезмерно больших технических трудностей, свободно излагать течение своих мыслей.

Переходя к произведениям персидских суфиев, мы и здесь также видим интенсивное развитие литературного творчества. Биографии шейхов называют ряд авторов, и среди них имена таких, как Хатим ал-Асамм, Ахмад ибн Хидруйа, Шах ибн Шуджа' Кирмани и др. Правда, из всех их сочинений до нас почти ничего не дошло. В большом комментарии к Корану Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (*Тафсир ал-хака'ик*) мы находим небольшие фрагменты — выдержки из произведений этих авторов. На основании таких вырванных из контекста цитат едва ли можно составить отчетливое представление о мировоззрении этих шейхов. Мы можем только с уверенностью утверждать, что все эти произведения по форме своей ничем не отличаются от посланий арабских суфиев. Это понятно, так как персидские шейхи были большей частью тесно связаны со своими арабскими предшественниками, у которых они и учились. Даже язык их произведений — арабский, который в течение первых столетий после завоевания Персии был, так сказать, официальным языком литературы. Итак, ясно, что эти авторы обращались не к широким народным массам, а имели в виду лишь узкий круг читателей, сведущих в богословской литературе.

Мы говорили уже выше, что суфийские шейхи в Персии постепенно создавали себе все более широкий круг слушателей. В первые века ислама приступить к ознакомлению с суфизмом можно было лишь после основательного изучения шариата, но в IV—V веках хиджры было уже много шейхов, не прошедших настоящего курса теологии, в чем они откровенно признавались в своих проповедях. Весьма характерный пример такого рода суфиев — знаменитый шейх Абу-л-Хасан Харакани (ум. в 425/1033-34 г.), ревностный почитатель великого Байазида Бистами. Изречение Харакани: وجدت الله فی صحبة حماری یعنی کنت خربنده لما فتح لی هذا الامر [8] «Я обрел бога в обществе моего осла, т. е. я был погонщиком ослов, когда на меня снизошло это прозрение» — доказывает, что он происходил из низших слоев народа, и, вероятно, совсем не был знаком со школьной ученостью *мухаддисов* и *муфассиров*. К счастью, до нас дошло одно сочинение, дающее нам до-

[8] См. Сам'ани, *Китаб ал-ансаб*, л. 194б. Встречающееся в изречении слово خربنده может быть доказательством того, что изречение было первоначально сказано по-персидски и у Сам'ани дан его арабский перевод.

вольно полную картину образа жизни и проповедей этой своеобразной личности. Это *Нур ал-ʿулум,* написанное одним из учеников Харакани, тексты которого мы имеем в кратком (и, к сожалению, неполном) извлечении в одной из рукописей Британского музея[9]. Девятая глава этого труда, озаглавленная فی الحکایات (л. 8б), излагает несколько рассказов, слышанных автором от самого Абу-л-Хасана. Установить в этой главе какую-либо последовательность изложения не представляется возможным. Изречения Байазида, анекдоты из жизни ранних суфийских шейхов, апокрифические легенды, примыкающие к Корану, изложены здесь в простой, народной форме. Примером может служить следующая краткая притча (л. 9б):

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود خطاب شنید که یا موسی زنهاریء را نگاهدار
چون ازان مقام درگذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان موسی آستین گشاد کبوتر
درآمد زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده
است کی زنهاریء را نگاهدار موسی دست دراز کرد تا پارهء گوشت ران برکند و بوی دهد
باز گفت یا موسی ندانی که گوشت پیغامبران بر ما حرام است من عهد کردم کی وی‌را
نگیرم آنگاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف میکرد کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن
گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد کبوتر گفت کسی که عهد کند باز نگیرد و نشکند کبوتررا
رها کرد با باز (л. 10а) جفت شدند وهر دو طواف میکردند فرمان آمد کی یا موسی باز جبرئیل
بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد

«Однажды Муса, мир ему, был в месте [тайных] молитв. Он услышал призыв: „О Муса, защити молящего о помощи!“. Когда он вышел из этого места, прилетел голубь [и сказал]: „О Муса, спаси, спаси!“. Муса открыл свой рукав, и голубь юркнул туда. Через некоторое время появился сокол [и сказал]: „Ты спрятал мою добычу в рукаве, отдай ее мне!“ [Муса] сказал [ему]: „Бог мне повелел: защищай молящего о помощи!“. И Муса простер руку для того, чтобы вырвать кусок мяса из своего бедра и дать его соколу. Сокол [тогда] сказал: „О Муса, разве ты не знаешь, что [есть] мясо пророков нам запрещено? Я даю обет не трогать [голубя]!“. Затем сокол поднялся и стал кружить в воздухе прямо над головой Мусы. [Тогда] голубь сказал: „О Муса, выпусти меня!“ [Муса] сказал: „Сокол здесь, он налетит и схватит [тебя]“. Голубь сказал: „Давший обет не схватит и не нарушит [обета]!“. [Муса] выпустил голубя, тот присоединился к соколу, и оба они стали кружить [в воздухе]. [Бог] повелел: „О Муса, соколом был Гавриил, а голубем Михаил, они хотели тебя испытать, как ты даешь обет“» [10].

К изложенной в Коране истории Моисея этот рассказ не имеет никакого отношения. Заметная в нем буддийская окраска показывает, что своим происхождением он обязан совсем иным источникам, которые мы теперь вряд ли можем определить. Но в данном случае для меня важен не вопрос о происхождении, а вопрос о назначении этого рассказа. Характер суфийского *маджлиса* нам достаточно известен из жизнеописания шейха Абу Саʿида ибн Абу-л-Хайра [11]. Мы знаем, что шейхи охотно иллюстрировали свои проповеди на *маджлисах* притчами

---

[9] Описание рукописи см.: Rieu, *Catalogue,* vol. I, p. 342a (Or. 249). <Текст и перевод *Нур ал-ʿулум* см. в наст. томе, стр. 225—281. — *Ред.*>

[10] Этот же рассказ, в несколько измененной редакции, где главным действующим лицом является не Муса, а пророк Мухаммад, мы находим в *Булбул-наме* Фарид ад-Дина ʿАттара (Рукопись Аз. муз., Nov. 293, <С 1166> л. 194а).

[11] См.: Жуковский, *Тайны единения,* passim и особ. стр. 91, стк. 18 и сл.

и сравнениями, призванными лучше доводить до понимания малоподготовленных слушателей трудно постижимые религиозные доктрины. Едва ли можно сомневаться в том, что подобные рассказы были в свое время вплетены в проповеди Абу-л-Хасана. Сами проповеди, конечно, не могли сохраниться, так как вряд ли они записывались. Определенного плана они, вероятно, не имели, а поэтому вполне понятно, что последователи шейха не могли сохранить их в памяти со всеми подробностями. Однако вплетенные в них рассказы имели определенные, четкие сюжеты, были большей частью облечены в острую форму анекдота и глубоко врезались в память слушателей. Все это привело к тому, что от знаменитых шейхов до нас дошло большое число таких рассказов, тогда как ни одна их проповедь полностью не сохранилась.

3

Труд Абу-л-Хасана Харакани продолжил его ученик, известный *шейх ал-ислам* Абу Исма'ил 'Абдаллах ибн Абу Мансур Мухаммад ал-Ансари ал-Харави. Этот выдающийся человек, пренебрегший блестящей карьерой ученого юриста для того, чтобы закончить жизнь скромным отшельником в Газургахе[12], предместье Герата, оказал большое влияние на развитие суфизма. Его ученость, даже с точки зрения жителей Востока, обычно обладающих удивительной памятью, была просто баснословной. О своих занятиях он сам рассказывает нам так:

مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یاد بود وصد هزار نیز فارسی میتوان گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یك دری بود ناسفته، بامداد و پگاه بقران خواندن مشغولی می نمودم و چاشت بدرس گفتن و شش ورق کتابت میکردم و یاد میگرفتم وبعد ازان مشق می کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه یك لحظه بیکار نبودم و از روزگار من هیچ بسر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، وبیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار بودمی وشب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی، مادر من در میان کتابت کردن نان می شکستی و در دهان من مینهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مرا حفظ شدی چنانکه سی صد هزار حدیث با هزار هزار اسناد مرا بذکر بود و آنچه من کشیده بودم در طلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله وسلم هرگز کسی نکشیده بود[13]

«Я знал наизусть семьдесят тысяч арабских стихов и сто тысяч персидских, можно сказать, как стихов древних поэтов, так и более новых, и каждый из этих [стихов] был непросверленной жемчужиной. Утрами и вечерами я занимался чтением Корана, а днем учился. Я исписывал шесть листов [бумаги], заучивал их наизусть, а затем переходил к упражнениям. Я так распределил свое время, что ни одной минуты не был без дела, и у меня не оставалось излишка времени, скорее мне его не хватало. Почти все дни бывало так, что я вплоть до [последней] вечерней молитвы довольствовался [одной] лишь трапезой. По вечерам (или ночам? — *Е. Б.*) я писал при светильнике хадисы. У меня совершенно не было свободного времени: когда я писал, мать

[12] Изображения его могилы в Герате см.: Niedermayer. Diez, S. 61.

[13] *Маджалис ал-'ушшак,* рукопись Аз. муз., аб 574а, <В 669>, л. 53а, то же см. лит., стр. 60.

отламывала кусочки хлеба и клала их мне в рот. Бог дал мне такую память, что я запоминал все, что выходило из-под моего пера, так что я знал наизусть триста тысяч хадисов и миллион иснадов. То, что я сделал по разыскиванию хадисов великого защитника пророчества (да помолится бог о нем и его домочадцах и да благословит их), еще никто и никогда не делал».

Несмотря на благоприятные обстоятельства, Ансари стал ощущать некую неудовлетворенность и тоску. Он чувствовал, что одно только собирание хадисов не является правильным путем к проникновению в глубины религиозного настроения. Ему нужен был руководитель, который бы мог указать ему путь, и такой руководитель действительно появился в лице необразованного и простодушного Абу-л-Хасана Харакани. Ансари так описывает свою встречу с учителем:

عبد الله مردی بود بیابانی * می رفت بطلب آب زندگانی * ناگاه برسید بحسن خرقانی *
آنجا یافت چشمهٔ آب حیوانی * چندان آب خورد که نه عبدالله ماند نه خرقانی * پیر
انصاری گنجی بود پنهانی * کلید او بدست خرقانی[14]

«'Абдаллах (т. е. сам Ансари.— *Е. Б.*) жил в пустыне, он отправился искать живую воду и неожиданно встретил Хасана Харакани; там он нашел источник живой воды, и он выпил этой воды столько, что не осталось ни 'Абдаллаха [Ансари], ни Харакани; Пир-и Ансари (почетное прозвище Ансари в старости.— *Е. Б.*) был скрытым кладом, ключ к нему был в руках Харакани».

Случилось так, что ислам потерял большого ученого-богослова, а взамен получил глубокого исследователя мистики, труды которого и до сегодняшнего дня не утратили еще значения. Основательное теологическое образование оберегало Ансари от экстремистских воззрений, присущих более поздним суфиям. Будучи приверженцем ханбалитского толка ислама, он стремился согласовать мистицизм с ортодоксальными вероучениями. Он питал отвращение к умозрительным софизмам и составил послание «В порицание калама», в котором он резко критикует словопрения аш'аритов[15].

Личность Ансари уже давно привлекла внимание европейских востоковедов[16]. Но, к сожалению, изучение произведений Ансари ограничилось только изучением его поэзии, а крупные его прозаические труды до сего времени являются terra incognita для большинства востоковедов. Большой текст *Табакат ас-суфиййа* Ансари все еще ждет своего издателя[17]. Написанное Ансари на арабском языке произведение *Маназил ас-са'ирин* (классификация *макамов* — состояний на пути к мистическому прозрению) — книга, которая в течение многих веков оказывала влияние на суфийскую литературу[18] — доступна лишь в лито-

---

[14] 'Абдаллах Ансари, «Псевдо-Маназил», рукопись из коллекции В. А. Жуковского, № 14, л. 23а (см. Розенберг. *Список,* стр. 485 и сл.). Этот отрывок был уже процитирован В. А. Жуковским в его работе «Песни Гератского старца».

[15] Goldziher, *Vorlesungen,* S. 329, Anm. 14.

[16] Важнейшая работа о нем: В. А. Жуковский, *Песни Гератского старца.* Кроме того, надо еще упомянуть следующие работы: небольшой этюд Г. Эте (см. Ethé, GIPh, S. 232); Ethe, *Catalogue of the India Office;* Sachau and Ethé, *Bodleiana;* Dorn, *Catalogue.* <См. в наст. томе, стр. 300—309, а также БС II, № 38, 39. — *Ред.*>

[17] Этот текст, кроме исторического значения, очень ценен как образец архаического диалекта Герата. См: Ivanow, *Tabaqat of Ansari.*

[18] Поэт Касим ал-Анвар, умерший в 837/1433-34 г., повторяет, например, в своем небольшом дидактическом стихотворении *Макамат ас-саликин* классификацию макамов, данную Ансари (см. рукопись Аз. муз., № 220 <А 51>, лл. 166а и 221а, а также л. 150а).

графированном восточном издании [19] и до сих пор еще не удостоилась тщательного анализа. Старейшая прозаическая обработка легенды об Иосифе и Зулейхе, выполненная Ансари — *Анис ал-муридин ва шаха ал-маджалис* [20], сохранившаяся в единственной рукописи (India Office, № 1458) и потому малодоступная широким кругам исследователей, не привлекла еще к себе внимания востоковедов, несмотря на ее чрезвычайную важность для истории суфийской романтической поэзии.

Но еще важнее всех упомянутых выше трудов Ансари для интересующей нас темы сборник, написанный на персидском языке, до сих пор пользующийся большой популярностью в Средней Азии, известный под названием *Маназил ас-са'ирин*. В. А. Жуковский уже указывал [21], что это название было дано книге много позднее. Имя святого старца Пир-и Ансар всегда высоко чтилось в окрестностях Герата. Его почитателям было известно о том, что старцем написан трактат под этим названием, но раздобыть трактат было трудно. Когда же было найдено другое произведение Ансари, вообще не имевшее названия, то его обрадованные почитатели решили, что это и есть *Маназил ас-са'ирин*. Теперь, когда нам известно арабское сочинение Ансари под этим названием, мы можем спокойно утверждать, что оба эти сочинения не имеют одно к другому ни малейшего отношения. Вряд ли можно сейчас установить название персидского сочинения. В библиографическом справочнике Хаджжи Халифы Ансари приписывается произведение, названное просто *Мусадджа'ат* — «рифмованная проза». В. А. Жуковский видел в этом произведении «персидский Маназил» Ансари, что кажется весьма вероятным. Однако если приравнять *Мусадджа'ат,* упомянутый у Хаджжи Халифы, к персидскому тексту, известному под названием *Маназил,* то мы должны будем предположить, что это сочинение уже в XVII в. не имело названия (Хаджжи Халифа ум. в 1658). Нам представляется, что лучше всего дать этой книге, следуя В. А. Жуковскому, название «Псевдо-Маназил», в отличие от известного теперь подлинного арабского текста *Маназил*. Анализ текста «Псевдо-Маназил» позволит нам сделать выводы, очень важные для нашей темы.

Это сочинение не имеет определенного плана и состоит из ряда отдельных, почти не связанных между собой разделов. Последовательность глав в отдельных рукописях, насколько мне известно, всюду одна и та же. Число разделов, однако, различно, так как в одних рукописях большие разделы «Псевдо-Маназил» разбиты, в других же, напротив, такое детальное деление отсутствует. Обычное деление трактата следующее [22]:

۱ در بیان اهل تصوف مقلد ۲ در بیان نعت خواجه ما زاغ البصر ۳ در بیان خاصیت بیداری، شب ٤ در بیان مباحثهٔ روز و شب ٥ جنان جزای عمل نیران سزای امل ٦ حکایت ز بی دم ۷ بیان محبت ۸ بیان قصیدهٔ مصنف و حکایت عالم واعظ ۹ در بیان توحید ۱۰ فصل مناظرهٔ عشق با عقل ۱۲ حکایت سلطان محمود ۱۳ حکایت عاشقی ۱٤ در بیان دنیا سرای ترك است ۱٥ در بیان مباحثهٔ پیر و جوان ٦۱ در بیان عشقبازی، هندوان ۱۷ در بیان مکاشفات صاحب کتاب ۱۸ فصل در بیان مبدای عالم و شرح ظهور آدم علیه السلام ۱۹ در بیان حقیقت دنیا ۲۰ در بیان عداوت ابلیس بآدم علیه السلام ۲۱ حکایت جنید بغدادی

---

[19] Это издание снабжено комментарием Камал ад-Дина Абд-ар-Раззака Кашани (литография выпущена в Тегеране в 1315/1897-98 г.). <Ср. БС II, № 38>

[20] См.: Ethé. GIPh, Bd II, S. 282.

[21] Жуковский, *Песни.*

[22] Привожу названия разделов по лучшей из известных мне рукописи Аз. муз., Nov. 3 <B 2292>.

رحمة الله علیه ۲۲ حکایت از ارباب فقر ۲۳ حکایت خواجه حسن بصری ۲٤ حکایت در روزگار موسی علیه السلام الخ ۲۵ حکایت دحیهٔ کلبی ۲٦ حکایت حضرت علی کرم الله وجهه ۲۷ حکایت روضهٔ نمرود ۲۸ حکایت چولاه بچهء ۲۹ حکایت شیخ ابو یزید بسطامی رحمة الله ۳۰ حکایت خواجه حسن بصری ۳۱ حکایت حضرت سلیمان عم ۳۲ حکایت سفیان ثوری ره ۳۳ حکایت شیخ علی موزون ره ۳٤ حکایت خواهر حسین منصور ۳۵ حکایت سلطان محمود علیه الرحمة ۳٦ بدانکه پادشاه عالم الخ ۳۷ حکایت ابن عباس رضی الله عنه ۳۸ ایضاً ۳۹ حکایت داؤد عم ٤۰ در خبرست که زیر هر زمینی الخ ٤۱ در خبرست که در بنی اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ ٤۲ [حکایت] قیصر روم وحمزه ٤۳ حکایت سلطان ابراهیم ره

В прозаический текст этого сочинения вставлено большое число украшающих его газелей, четверостиший и поэтических фрагментов, большей частью содержащих *тахаллус* Ансари[23]. Сам прозаический текст состоит большей частью из коротких предложений с перемежающейся рифмой, что придает ему характер своего рода «виршей». Приведем характерный пример:

گفتم ای پیر **یگانه** توحید چیست * گفت توحید نه از مذهب و کیش است * احد سزای احدیت خویش است * هستی در توحید شرکت است * توحید در وحدت غیبت است * از بهر آنکه در صورت خلیقت است * توحید را بسیار صفت است * و وحدت حقیقت است * توحید عام یکی آن شنیدنست * و توحید خاص یکی دانستن و دیدنست * و توحید درویشی یکی بودن و نابودنست * و این مقام جای هلاك است * و نه کار آب و خاك است * تو صورت داری و این کار کار تو نیست * و این یك باندازهٔ پندار تو نیست * هست را با نیست چه پیشی * و نیست‌را با هست چه خویشی * گفتار تو آفتست * و پندار تو علت است * جمال احدیت و صفات صمدیت توحیدرا پس است * آب و خاك وصلت را نشاید * اگر از مقام آب و خاك بیرون آئی * از عالم ملکوت افزون آئی * و اکنون تاچون آئی *[24]

«Я сказал: „О единственный учитель, что такое единение [с богом]?“. Он ответил: „Единение [с богом] не относится к учениям и догматам веры. Один достоин своей единственности. [Потенциальное] бытие в единении [с богом] есть идолопоклонство. Единение [с богом] в единственности есть клевета, так как по форме она является одним из качеств сотворения. Единение имеет много атрибутов, а единственность — субстанция. Единение [с богом] для простых людей означает слышать только его одного, а единение избранных — знать одно и видеть одно. Единение дервишей — единство и небытие. Эта стоянка есть место гибели, вода и земля не имеют к ней отношения. Ты имеешь форму, это дело — дело не для тебя. Это не соответствует мере твоего самомнения. Что общего между бытием и небытием? Каково родство небытия с бытием? Речи твои — бедствие, твое самомнение — болезнь. Для единения достаточно красоты единственности и атрибутов вечности. Вода и земля непригодны для соединения. Если покинешь стоянку, где есть вода и земля, то станешь ты выше царства небесного. Что же ты в настоящее время?“».

Другой пример рассуждения на весьма интересную тему:

هندوان چون در عشق بت کمال یابند بر سر او از خمیر جو کاسه سازند * و روغن نفط

---

[23] Двадцать из этих стихотворений опубликовано В. А. Жуковским. См.: Жуковский, *Песни*.

[24] Рукопись Аз. муз., Nov. 3 <B 229>, л. 69б и сл.

اندرو اندازند * و اندام بدان چرب کنند و آتش در دست گیرند * و خواهند که در مقابلهٔ آن دیدهٔ نابینا بمیرند * چون شمنان بتعظیم پرده از جمال بت بردارند * ایشان نظر بران جمال گمارند * و آتش در نفط اندازند و با خیال او عشقبازی میکنند و خوش میسوزند *[25]

«Когда индусы достигают совершенства в любви к Будде, они делают у него на голове [своего рода] чашу из ячменного теста, наполняют ее нефтяным маслом, натирают им [свое] тело, берут в руку горящую головню и готовы умереть перед этим невидящим оком. А когда [их] священнослужители с благоговением поднимают завесу, [скрывающую] красоту идола, они приковывают взоры к его красоте и поджигают нефть. Они наслаждаются любовью с его фантастическим изображением и сгорают счастливыми».

Нет сомнения, что текст «Псевдо-Маназил» изобилует интерполяциями. Ряд явных анахронизмов, например, цитат из сочинений более поздних поэтов, удалить очень легко. Различие между стилем самого Ансари и стилем позднейших вставок так велико, что выделить их удается почти сразу. После исключения этих инородных элементов остается только рифмованная проза, образцы которой мы привели. Но и тогда это сочинение не приобретает единообразия, ибо связь между отдельными его частями все же остается очень слабой. Можно предположить, что сведение этих отдельных частей воедино было сделано не самим Ансари. В его время все эти его рассказы, изречения и притчи существовали, очевидно, совершенно самостоятельно и были, вероятно, объединены в одну книгу его почитателями.

Вопрос о том, как было осуществлено это объединение материала, сейчас для меня не столь важен. Во всяком случае, каждая отдельная часть произведения — подлинный текст Ансари, и этого мне вполне достаточно. Гораздо важнее здесь выяснить, каково же, собственно, было назначение этих отдельных частей. Думаю, что ответ на этот вопрос дать нетрудно. Мы знаем, что суфийские проповедники (*ва'из*) предпочитали произносить свои проповеди на *маджлисах* в форме рифмованной прозы. Весьма характерный пример этого мы находим в описании путешествия ал-Джубайра, где он дает прекрасное описание одного из таких маджлисов известного шейха Ибн Джаузи[26]. Конечно, не Ибн Джаузи был изобретателем такого рода проповедей. Они возникли значительно раньше, и надо считать, что их стиль связан со стилем Корана. Фрагмент такой проповеди известного шейха Ахмада ибн Харба (ум. в 234/848-49 г.)[27] встречается в сочинении Ша'рани *Танбих ал-мугтаррин*. Он гласит:

الم يأن للمذنب ان يتوب * فانّ ذنبه فی الديوان مكتوب * و هو غداً فی قبره مكروب * و به الی النار مسحوب[28]

«Не пришло разве [время] грешнику покаяться? Ибо грех его внесен в долговую книгу, и завтра его подвергнут мукам в его могиле, и будет он ввергнут в адское пламя!»

Фрагмент этот, несомненно заимствованный из какой-то проповеди, имеет отчетливо выраженное сходство со стилем Ансари. Здесь напрашивается один вопрос, которого я не могу не коснуться. Об Анса-

---

[25] Там же, л. 80a.
[26] Wright, p. 222 sq.
[27] Ср. Massignon, *Lexique*, p. 229.
[28] Ша'рани, *Танбих ал-мугтаррин*, стр. 18.

ри источник сообщает [29], что он составил комментарий к Корану بزبان درویشان «на языке дервишей». Что же подразумевается под этим языком? В современном Иране «языком дервишей» называют воровской жаргон, которым пользуются бродяги и нищие. Ансари, конечно, не мог прибегнуть к помощи такого языка для составления своего благочестивого труда. Нельзя ли усмотреть в этом «языке дервишей» своеобразный проповеднический стиль, который мы обнаруживаем почти у всех выдающихся суфиев первых столетий? Мне, по крайней мере, такое объяснение кажется вполне приемлемым. Правда, я не имею пока данных для того, чтобы утверждать это с уверенностью [30].

Таким образом, мы приходим к заключению, что «Псевдо-Маназил» Ансари представляет собой, так сказать, остатки его былой проповеднической деятельности. В отношении формы мы имеем здесь переходную стадию от прозы к поэзии. Метр стиха пока еще отсутствует, но отдельные предложения уже почти одинаковы по длине и рифма объединяет их в одно неразрывное целое. Еще один шаг — и возникнут стихи, похожие на знаменитое месневи *Хадикат ал-хака'ик* Сана'и. Разница между «Псевдо-Маназил» и *Хадикат* только в метрической форме, композиция же обоих сочинений совершенно одинакова. В обоих случаях мы видим одну и ту же рыхлость, весьма слабую связь между отдельными частями, в обоих случаях нравственные наставления и объяснения специальных терминов суфизма чередуются с небольшими рассказами, служащими как бы иллюстрациями к высказанным теоретическим положениям. Это сходство станет еще бо́льшим, если мы вспомним, что в «Псевдо-Маназил» стихотворные отрывки уже играют значительную роль. Следовательно, первую попытку перехода к поэзии сделал сам Ансари, а его младший современник Сана'и создал только логическое продолжение этого — написал дидактическую мистическую поэму Вопрос о том, является ли Сана'и (ум. в 1141 г.) [31] творцом такого рода поэзии, не может, конечно, быть решен окончательно, так как могли существовать и другие ранние, не дошедшие до нас суфийские месневи. Однако для современной иранистики дидактические поэмы Сана'и остаются древнейшими поэтическими произведениями подобного рода [32].

По всей вероятности, сама по себе дидактическая поэма возникла еще до Сана'и. К сожалению, нам неизвестна исчезнувшая прославленная «Калила и Димна» Рудаки (ум. ок. 941), но мы можем, с некоторой долей уверенности, предположить, что она содержала значительные включения дидактического элемента. Во всех известных нам редакциях этот сборник басен про животных играл роль княжеского зерцала. Уже

---

[29] См. *Маджалис ал-'ушшак,* лит., стр. 56.

[30] Можно еще предположить, что «язык дервишей» означает **стиль, в котором** используются технические термины (*истилахат*) суфизма. Но тогда все сочинения суфиев могли бы быть обозначены как написанные подобным языком. Какой же смысл имело автору источника выделить только этот определенный комментарий и не утверждать того же самого, например, об арабском трактате Ансари «Маназил»?

[31] <Позднее Е. Э. Бертельс считал наиболее вероятным годом смерти Сана'и 535/1140-41, подвергая, правда, эту датировку некоторому сомнению (см. Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 406). В этой же работе Е. Э. Бертельс (см. стр. 454, прим. 129) несколько пересмотрел взгляды на Сана'и, высказанные ранее. Он не считает Сана'и суфием, но отмечает его роль в создании суфийского месневи. — *Ред.*>

[32] Еще Г. Эте указывал (см.: Ethé, GIPh, S. 282) на связь между творчеством Ансари и Сана'и. Он стремился, однако, связать прозаический роман Ансари с поэзией Сана'и, что в сущности не так легко сделать, ибо доказать наличие романтического элемента у Сана'и как раз невозможно.

сам по себе этот факт, в сочетании с тем обстоятельством, что Рудаки посвятил свой труд своему коронованному покровителю, может рассматриваться как доказательство нашего предположения [33]. Дидактические части мы находим также и в *Шах-наме* Фирдоуси, где многие тронные речи древних властителей Ирана заставляют нас считать их прямо-таки переложенными в стихи *панд-наме*. И, наконец, мы находим отчетливо выраженный тип дидактической поэмы в двух сочинениях поэта исмаилита Насир-и Хосрова *Са'адат-наме* (написано в 1049 г.) и *Рушна'и-наме* [34]. Правда, обе эти небольшие поэмы касаются главным образом вопросов космогонии и этики. Насир-и Хосров, создавший в своей лирике подлинные шедевры мистического проникновения, в своих дидактических поэмах придерживается исключительно простых назиданий. Кое-где, правда, чувствуется влияние суфизма, но оно настолько слабое, что обнаружить его может только натренированный глаз.

Подытожим вкратце сказанное. Дидактическая поэма как форма возникла, таким образом, приблизительно уже в первой половине X в. н. э. Но этот поэтический жанр не получил тогда широкого распространения, и только спустя столетие был возрожден, чтобы получить свое окончательное оформление под пером Насир-и Хосрова. Значительно раньше началось, в тиши келий суфиев, увязывание проповедей с притчами и анекдотами из жизни знаменитых шейхов и т. п. Проповедники создают своеобразный стиль — обильно рифмованную прозу, которая должна была усилить воздействие их увещеваний на слушателей. Оба эти направления соединяются в конце XI в., и так возникает суфийская дидактическая поэма, создателем которой, насколько мы можем судить, следует считать Сана'и. Таким образом, персидская литература в возникновении обоих жанров мистической поэзии обязана суфийскому *маджлису*. Потребность в средствах, способных вызвать возможно быстрее состояние экзальтации, вызвало к жизни экстатическую лирику, поучение же (*ва'з*) легло в основу возникшей немного позже дидактической поэмы.

4

Среди произведений Сана'и любители персидской литературы всегда больше всего ценили *Хадикат ал-хака'ик*. Эта поэма дошла до нас в очень большом количестве рукописей и неоднократно издавалась на Востоке литографским способом. Остальные шесть поэм Сана'и не пользовались, очевидно, такой большой популярностью, ибо рукописи их теперь очень редки [35]. Объяснить причину этого невозможно. Нам

---

[33] <См. об этом подробнее: Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 140—142; а также: Е. Э. Бертельс, *Образец таджикской художественной прозы XII века* (КСИВ АН СССР, вып. IX, 1953, стр. 37 и сл.) — *Ред.*>

[34] <Принадлежность *Са'адат-наме* перу Насир-и Хосрова отрицается сейчас некоторыми востоковедами (см. М. Бахар, *Сабкшинаси,* т. III, стр. 189). *Рушна'и-наме* написана, как сейчас считают, около 1070 г. (см. А. Е. Бертельс, *Насир-и Хосров и исмаилизм,* М., 1959, стр. 199). — *Ред.*>

[35] Шесть поэм Сана'и: 1) *Тарик ат-тахкик,* 2) *Гариб-наме,* 3) *Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад,* 4) *Кар-наме,* 5) *'Ишк-наме* и 6) *'Акл-наме* — известны только в нескольких рукописях, принадлежащих India Office. Исключение составляют *Гариб-наме,* известная только в одной рукописи, и *Сайр ал-'ибад,* имеющаяся, кроме того, в рукописи Азиатского музея (см. Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 914—917, 926). <См. об этих поэмах Сана'и: 1) стр. 320—323 наст. тома; 2) Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 408—413. — *Ред.*>

надо просто принять во внимание вкусы восточных читателей и рассматривать *Хадику* как наиболее важное среди произведений Сана'и.

Мы говорили уже выше, что отдельные части *Хадики* весьма слабо связаны между собой. Дж. Стефенсон, опубликовавший текст и перевод первой главы этого произведения[36], заметил, что редко две рукописи *Хадики* дают полностью совпадающий текст[37]. Последовательность глав и отдельных строк почти во всех экземплярах различна. Это объясняли до сих пор тем, что Сана'и делал достоянием читателей отдельные части еще до окончательной редакции всего текста *Хадики*. Такое объяснение приемлемо, но мне хотелось бы еще здесь добавить, что сама композиция поэмы должна была весьма способствовать подобной путанице. Сана'и при написании *Хадики* не имел определенного плана. Не только целая глава поэмы, но и любой небольшой ее раздел, которых в каждой главе очень много, представляют собой самостоятельную проповедь (*ва'з*), не теряющую своего значения в отрыве от целого. Только небольшие вставные рассказы более тесно связаны обычно с предшествующими разделами, ибо они задуманы как иллюстрации и, следовательно, не могут быть вырваны из контекста. Эти рассказы, начиная с Сана'и, становятся характерным признаком суфийской дидактической поэмы. Они играют в ней такую же роль, какую играли притчи и метафоры в проповедях старых шейхов и, без сомнения, должны быть с ними сопоставлены. У Сана'и эти части поэмы развиты еще довольно слабо, его *хикайаты* обычно очень кратки и порою состоят лишь из одного-двух стихов. Тем не менее они имеют чрезвычайно большое значение для исследования суфизма, так как показывают, какими источниками предпочтительно пользовались суфийские поэты. Одной из важнейших задач истории персидской литературы является систематизация использованных суфийскими поэтами сюжетов. В большинстве случаев нам пока еще очень трудно установить, откуда черпали поэты свои сюжеты. Особенно трудно это в тех случаях, когда сюжеты заимствованы из народного творчества. И все-таки систематическое исследование позволяет осветить этот сложный вопрос и дает возможность уже при первых шагах в этом направлении прийти к важным выводам.

К сожалению, из семи крупных поэтических произведений Сана'и, кроме *Хадики,* мне известно еще только одно — поэма *Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад*[38]. Это произведение является примером второго типа назидательных поэм, позднее развитого Фарид ад-Дином 'Аттаром. Оно описывает путешествие стремящегося к прозрению человеческого духа через все сферы физического и духовного мира. Путешествие начинается с царства растительной души (نفس نامیه) и идет далее через более высокие сферы, через царство разумной души (نفس عاقله), где путник находит проводника в образе лучезарного старца. Этот старец и есть сама разумная душа. Он ведет Сана'и через все четыре элемента, изображенные аллегорически в виде фантастических городов. Сана'и показывает нам жуткую картину, невольно вызывающую в памяти ужасы дантовского ада. В глубокой тьме копошатся омерзительные твари — гадюки, саламандры, скорпионы. Ужасающие создания, олицетворяющие животную алчность и похоть, населяют эти вечно лишенные света сферы. Постепенно становится светлее, путники достигают сияющих

---

[36] См. Bibliotheca Indica, New Series, № 1272, Calcutta, 1911.

[37] Ibid., p. XIII.

[38] По ценнейшей рукописи Аз. муз., Nov. 27. <С 1102> Краткое содержание и характеристику поэмы см. в моей статье «Одна из мелких поэм Сана'и в рукописи Азиатского музея». <наст. том, стр. 320—323. — *Ред.*>

нив первичного разума и следуют далее по пути познания. На границе царства *тариката* проводник покидает Сана'и, так как разумная душа в этом царстве, где повелевает лишь чистый дух, бессильна. Сана'и продолжает свое путешествие один и прибывает, наконец, в область *таухида,* где он встречается с логосом, «словом», в образе пророка Мухаммада.

В художественном отношении поэма *Сайр ал-'ибад* значительно выше, чем *Хадика.* Описания выполнены в ней рукою мастера, повествование о переходе от устрашающих глубин животных инстинктов к ослепительным, озаренным лучами тысячи солнц нивам облагороженных духов свидетельствует о такой уверенности композиционного замысла, которая лишь редко встречается в персидской поэзии.

Здесь мы впервые видим разработку в поэтической форме темы, позднее становящейся самой излюбленной в суфийской поэзии. В сущности вся эта поэма — не что иное, как выполненное в символических образах описание мистического «пути». То, что Ансари в своем арабском трактате *Маназил ас-са'ирин* описал, так сказать, научно (все пункты на пути к конечной цели суфия), Сана'и подает нам в образной форме. Его поэма, очевидно, рассчитана на то, чтобы непосредственно воздействовать на чувства читателя. Пояснений символов в ней не дано. Тот, кто хорошо знаком с суфийской литературой, вряд ли может ошибиться в понимании намерений Сана'и. Цитаты из наиболее употребительных в суфийских кругах мест Корана, намеки на них, ссылки на хадисы — все это облегчает опытному читателю правильное понимание поэмы. Что касается наивных душ, то они, очевидно, должны были почувствовать смысл *Сайр ал-'ибад* и через ее чтение подготовиться к восприятию планомерного обучения под руководством старца.

Таким образом, мы установили в произведениях Сана'и две основные формы суфийской поэмы, одна из которых происходит непосредственно от суфийской проповеди и не содержит определенного сюжета, другая же, напротив, построена по определенному плану. Во второй форме мы не находим вставок в виде притч, так как вся она сама по себе является развернутой аллегорией. Исходя из этих двух форм, мы и попытаемся вкратце описать дальнейшее развитие суфийской дидактической поэмы.

5

Непосредственный преемник Сана'и — Фарид ад-Дин 'Аттар, один из величайших персидских поэтов, произведениям которого до сего времени востоковеды уделяли, к сожалению, слишком мало внимания. Правда, наличие чрезвычайно большого числа его дошедших до нас произведений [39] не позволяет пока дать мало-мальски четкую оценку этой выдающейся личности, но все же очень жаль, что из всего его обширного наследия опубликованы критические издания только одного-двух его произведений. Разумеется, я не собираюсь дать здесь полную характеристику его творчества. Я хочу только указать на те различия, которые имеются между Сана'и и 'Аттаром. Что касается композиции дидактических поэм 'Аттара, то в них план гораздо более четок, чем у Сана'и. 'Аттар не компонует их как придется. С самого начала поэмы он вполне сознательно преследует определенную цель, причем все детали даются в полном соответствии с основной идеей произведения. При однократ-

[39] В моем списке всех описанных в разных каталогах рукописей произведений 'Аттара имеется пятьдесят четыре разных названия. <Ср. БС II, № 55—66. — *Ред.*>

ном чтении поэмы это, конечно, не бросается в глаза, так как зачастую большое число вставленных в нее рассказов затрудняет прослеживание основной линии. По большей части ʿАттар стремится дать в поэме аллегорическое описание суфийского «странствия», т. е. посвящает их той же теме, которую мы видели уже у Сана'и. Известная поэма ʿАттара *Мантик ат-тайр* имеет в основном ту же композицию, что и *Сайр ал-ʿибад* Сана'и, только символика взята здесь из иного круга представлений [40].

Разница между Сана'и и ʿАттаром больше всего сказывается в их обращении с включенными в поэмы *хикайатами*. Число их у ʿАттара, по сравнению с Сана'и, чрезвычайно велико, почти каждое его месневи содержит сотни таких кратких рассказов [41]. Их тематика питается теми же источниками, что и у Сана'и, но по исполнению они отличаются довольно сильно. Из эскизных набросков Сана'и у ʿАттара получаются уже детально разработанные небольшие романы, такие, как, например, столь популярный в Иране рассказ о шейхе Санʿане и девушке христианке, являющийся кульминационным пунктом поэмы *Мантик ат-тайр*. У ʿАттара мы, правда, также не находим реализма, действие в этих рассказах происходит в большинстве случаев вне времени и пространства, в неопределенных сказочных странах. И все-таки логическое развитие действия придает этим рассказам известную осязаемость и пластичность, что выгодно отличает их от бледных схем Сана'и. В высшей степени характерно для ʿАттара также стремление объяснить применяемую им символику. Тогда его рассказ распадается на две тесно связанные между собой части, из которых вторая является своего рода комментарием к первой. ʿАттар использует этот художественный прием во многих своих произведениях. Почти систематически проведен он в пространной редакции его *Булбул-наме* [41*]. Характерным примером может быть следующий рассказ из этой поэмы.

حکایت

شنیدستم من از شیخ معظم * که شهری هست در اطراف عالم
بهر ده سالشان دولت بگردد * اساس رویت و ملت بگردد

[40] Аллегорические упоминания птиц, насколько можно судить, довольно рано стали излюбленными у суфиев; по крайней мере мы встречаем первые попытки этого в большом комментарии к Корану Абу ʿАбд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 412/1021-22 г.), где одно место из Корана (II, 262) интерпретируется следующим образом: قيل انه كان الطاوس و البط و الغراب و الديك و المعنى فيه ان الطاوس اشبه الطيور بزينة الدنيا و الغراب احرص الطيور و البط اطلبهم لرزقه و الديك اشدهم شهوة فكانه يقول اقطع عينك بزينة الدنيا و المفاخرة بها و الحرص عليها بطلب الرزق فيها و انالة الشهوة منها حتى تنال حقيقه كمال الايمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حليتك بصفتى فى احياء الموتى

«Говорят, что это были павлин, утка, ворона и петух. Смысл этого в том, что павлин из всех птиц больше всего схож с украшением этого мира, а ворона — самая жадная из всех птиц, а утка — самая ненасытная в поисках пищи, а петух — самый похотливый. Он (т. е. Аллах. — *Е. Б.*) говорит: „Отврати свой взор от украшений мира сего и важничанья ими, и от жадности в поисках доли твоей, и от удовлетворений похоти, чтобы достигнуть тебе подлинного совершенства в вере. И когда ты освободишь душу твою от этих свойств, то украсишь ее моим атрибутом в день воскресения мертвых!“» (Рукопись Публичной библиотеки в Ленинграде, Новая арабская серия № 9, л. 16б <Ср. ниже, стр. 220 наст. изд. — *Ред.*>). Тот же мотив встречается у Баба Кухи (ум. в 442/1050-51 г.), ср. мою статью «Две газели Баба Кухи Ширази» <наст. том, стр. 279—281, а также БС II, № 32. — *Ред.*>

[41] Особенно много их в *Асрар-наме* и *Мусибат-наме*.

[41*] <Ср. стр. 340 и сл.; стр. 360 и сл. наст. изд. и БС II, № 57 и 64. — *Ред.*>

بکشتی در نشانند[42] پادشه را * کشند[42] کشتی ز دریا تا بصحرا
نشانند پادشه را بر سر خاك * دهند کشتی بدست باد و کولاك
بماند پادشه بی توشه و توش * درو افتاده غم چون کربه در موش
چو باز آیند نشانند شاه دیگر * بدو تسلیم دارند کاه و افسر
چو دور مدت تحویل احوال * پدید آید برآید قرب ده سال
چو فرزین کج‌رو و کج کار کردند * همان بازی کنند با شه که کردند
ازان شاهان که بودند پادشاهی * بدل دانا برخ روشن چو ماهی
وزیر خویش‌را گفت ای خردمند * مرا پندی بده فیروز و دلبند
چه فرمائی تو مارا اندرین باب * کزین اندیشه شد خون جکر آب
مرا چون دیکران فردا برانند * برند بی توشه در کشتی نشانند
نمیدانم دل بیچاره را چار * چو خر در گل بماندم اندرین کار
وزیرش گفت ای شاه جهاندار * بفرما تا دو صد مرد کمان دار
روند بیرون کنند مردم بجمهور * ز شهر و روستا استاد و مزدور
بسازند بهر تو شهر و ولایت * رسانند تا بده سالی بغایت
تو تا آنجا رسی دل شاد کردی * ز بیدادی و داد آزاد کردی
بکام دل برانی پادشاهی * ز تخت خود بیابی هر چه خواهی

حقیقت حکایت

جهان شهر است و جانت پادشاهست * حواس ظاهر و باطن سپاهست
فلك چون بست شهر آئین جهانرا * بتخت تن نشاند شاه جانرا
ز نادانی تصور میکند جان * که دایم شاد باشد جان نادان
همیدانم که تا شهر جهان هست * هزارش پادشه در یکزمان هست
نه جانرا بهر سلطانی فرستاد * دو سه روزش بمهمانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سرآمد * نهال دولتش از تن برآمد
عزیزانش کنند از خویشتن دور * ز تخت تن رود در کشتی کور
ز دریای وجودش بکذرانند * بصحرای عدم کشتی برانند
نه کس اورا نه اورا کس کند یاد * چه کم کردد اکر کردی برد باد
بسا جانا که چون شاهان آن شهر * بزیر خاك دارد کردش دهر
تو آن شاهی و عقلت آن وزیرست * که در نظم ممالك بی نظیرست
ترا هردم همی کوید که ای شاه * مشو مغرور این دیوان و درکاه
اکر خواهی وکر هرکز نخواهی * که معزولت کنند از پادشاهی
ز بهر نیمهٔ کان مقصد تست * ز مال و ملك خود یك نیمه بفرست
تو با این نیمه آئی چون بدان نیم * نه اندهکین شوی نز کس بود بیم
[43] بتخت جاویدانت برنشانند * دکر هرکز از آن تختت نرانند

Я слыхал от достопочтенного шейха,
что где-то на свете есть некий город.

[42] Полуторный слог принят здесь за обычный долгий. Подобная небрежность крайне характерна для последнего периода творчества ʿАттара (после изгнания).
[43] Рукопись Аз. муз., Nov. 293 <C 1166>, л. 197б и сл.

Каждые десять лет меняется там правление,
изменяются основы воззрений и общины.
Они сажают шаха на корабль
и везут [этот] корабль по морю до [пустынного] берега.
Там высаживают они шаха на сушу
и вверяют корабль ветру и волнам.
Остается шах без запасов и пищи,
и нападает на него горе, как кошка на мышь.
По возвращении сажают они нового шаха
и передают ему трон и корону.
[А] когда [новый] срок смены обстоятельств
приближается и прошло опять около десяти лет,
Они [снова], подобно королеве, выступают против [шаха] и действуют наперекор в шахматной игре,
начинают с [новым] шахом ту же игру, в которую они [уже] играли.
Один из этих шахов,
мудрый сердцем и сияющий лицом, как луна,
Сказал своему везиру: «О разумный!
Дай мне благой и пленяющий сердце совет.
Что посоветовал бы мне ты в этом отношении,
ибо от заботы этой кровь моя в печени превратилась в воду?
Завтра меня прогонят, как это было с другими,
уведут меня и посадят на корабль без запасов.
Я не нахожу помощи беспомощному сердцу,
я завяз, как осел в глине».
Отвечал ему везир: «О владеющий миром шах,
прикажи, чтобы двести стрелков из лука
Пошли и согнали вместе народ
из города и села, мастеров и рабочих.
Пусть [эти люди] построят тебе город и царство,
завершат работу за десять лет.
Когда ты попадешь туда, твое сердце исполнится
радостью и будешь ты свободен от несправедливости и справедливости.
Будешь ты править, как душе угодно,
и найдешь на троне твоем все, что захочешь».

Истинный смысл рассказа

Мир — это город, твоя душа — шах,
внешние и внутренние чувства — войско.
Когда небо устанавливало законопорядок в мире,
то посадило оно на трон тела шаха души.
По невежеству душа воображает,
что невежественная душа вечно будет радоваться.
Но я знаю, что пока существует город — мир,
в нем есть одновременно тысяча [новых] шахов.
Душа была послана не для управления,
а только как гостья, на два-три дня.
Когда заканчивается период ее жизненного срока,
росток ее счастья выходит из тела.
Друзья ее удаляют ее от себя,
с трона тела переходит она на корабль могилы.
Перевозят ее через море бытия
и направляют корабль к [пустынному] берегу небытия.

Никто не вспоминает о ней и она ни о ком не вспоминает,
что теряется, когда ветер сдунет немного пыли?
О сколько душ, наподобие шахов того города,
круговерот времени [уносит] под землю!
Ты — тот шах, а разум твой — тот везир,
не имеющий себе равного в упорядочении государств.
Каждое мгновение говорит он тебе: «О шах!
Пусть не ослепляет тебя этот совет и тронный зал!
Хочешь ли ты того или вовсе не хочешь,
но сместят тебя с шахского престола.
Ради той половины, которая является твоей целью, пошли
[другую] половину богатств твоих и сокровищ.
Когда ты с этой половиной придешь к той половине,
то не будешь ты ни печалиться, ни боязни испытывать
пред кем-либо.
Возведут тебя на вечный трон,
и никогда уже больше с него не сгонят» [44].

Несмотря на большие размеры, которых порою достигают рассказы 'Аттара [45], они всегда остаются подчиненными основному плану всей поэмы. Рассказ связан у него только с предыдущей частью и не оказывает влияния на последующие. Он служит лишь иллюстрацией к основной теме, и если его исключить, то хотя поэма утратит часть наглядности, но внутренняя связь поэмы при этом не нарушится. В этом отношении 'Аттар следует правилу, установленному Сана'и. Достигнутый 'Аттаром прогресс заключается главным образом в том, что его рассказы стали живее и из голых формул превратились в красочные, яркие картины.

6

Следующей стадией развития суфийской дидактической поэмы обычно считается знаменитое *Месневи-йи Ма'нави* великого поэта Джалал ад-Дина Руми. Мне незачем говорить здесь о самом произведении, так как оно всемирно известно и не нуждается в хвалебных речах. Хочу только подробнее остановиться на вопросе о зависимости Руми от своих предшественников. Еще персидские исследователи литературы признали, что на Руми оказали влияние 'Аттар и Сана'и. Великий поэт, по своей скромности, никогда и не пытался скрывать этой зависимости и многократно подчеркивал ее в своих произведениях. Так, например, в *Месневи* он говорит:

ترك جوشی كرده‌ام من نيم خام * از حكيم غزنوی بشنو تمام [46]

Я перестал варить, хоть это [еще] и полусырое,
конец [этой речи] слушай от мудреца из Газны! (т. е. Сана'и. — *Е. Б.*).

Другая его строка еще яснее говорит об этой зависимости [47]:

---

[44] Эту же тему можно найти у парсов; см. Rosenberg, *Notices,* pp. 57—59.
[45] История шейха Сан'ана занимает более четырехсот бейтов поэмы *Мантик аттайр.*
[46] Руми, *Месневи,* лит., ч. III, стр. 292, стк. 2. <Ср. БС II, № 73. — *Ред.*>
[47] Цитируется почти во всех тазкире. См., например: *Рийаз ал-'арифин,* стр. 196.

عطار روح بود و سنائی دو چشم او * ما از پی سنائی و عطار آمدیم

'Аттар был духом, а Сана'и — двумя его очами,
Мы же пришли следом за Сана'и и 'Аттаром [48].

Эта связь Руми с 'Аттаром послужила, видимо, основанием для легенды о встрече обоих поэтов, которую рассказывают нам биографы Руми. На пути из Ирана в Малую Азию маленький Джалал, которому тогда было пять лет, встретился будто бы в Нишапуре со стариком 'Аттаром. Великий поэт предсказал мальчику его будущий успех и подарил ему рукопись *Илахи-наме* (или *Асрар-наме*) [49]. В этом сообщении вряд ли стоит усматривать исторический факт, однако нельзя не увидеть символического смысла этой легенды. Связь между Руми и его предшественниками была очевидна, но установить между ними более близкие взаимоотношения не позволяла хронология. Тогда прибегли к хитрости: выдумали сверхъестественную связь [50] и объяснили поразительное поэтическое дарование Руми благословением 'Аттара.

Влияние 'Аттара проявляется в *Месневи* в двух направлениях. Экстатический пламенный тон лирических частей этого великого творения указывает на тесное родство с аналогичными местами поэм 'Аттара. В *Джаухар аз-зат,* в *Уштур-наме* и особенно в *Бисар-наме* 'Аттара мы уже находим столь характерную для *Месневи* буйную риторику.

Звучание аллитераций опьяняет поэта, он не думает больше о логической связи, о правильной композиции, чувство берет верх и изливается в почти бессмысленных и невнятных возгласах. Эту особенность Руми унаследовал от своего предшественника. Она очень подходила к его пылкому темпераменту и достигла у него высшего совершенства. Правда, Руми никогда не заходил так далеко, как 'Аттар, в своей восторженности. Он обладал определенным чувством меры, позволявшим ему в любой момент обуздывать свои эмоции и сохранять художественную форму.

Другая особенность *Месневи,* свидетельствующая о прямом влиянии 'Аттара, — это орнаментация *Месневи* рассказами. Число их чрезвычайно велико, причем тематика их крайне разнообразна: от изречений знаменитых шейхов до весьма грубых анекдотов. Во всех рассказах Руми стремится к наибольшей наглядности. В этом отношении он идет дальше 'Аттара и вводит реалистические описания деталей, делающие эти небольшие рассказы необыкновенно живыми и привлекательными. Читая их, в ряде случаев приходишь к мысли, что Руми забывал об аллегорическом характере своих рассказов, ибо некоторые их реалистические детали очень трудно связать с символикой суфизма. Так, например, описание обследования таинственным врачом больной девушки [51] просто противоречит тому мистическому толкованию, которое Руми придает этому рассказу. Другой характерный пример — рассказ о посещении купцом из большого города своего компаньона в деревне [52]. Свежий и живой юмор этого рассказа, завершающегося довольно грубой остротой, заставляет читателя полностью позабыть о его символическом значении.

---

[48] <Ср.: Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 438. — *Ред.*>

[49] См.: Browne, *Literary history,* vol. II, p. 515.

[50] Как это нередко бывает в биографиях суфиев. Ср., напр., отношение Абу-л-Хасана Харакани к Абу Йазиду Бистами.

[51] См. первый рассказ первой книги *Месневи.*

[52] См. пятый рассказ третьей книги *Месневи.*

Связь Руми с Сана'и не столь очевидна, и требуется глубокий анализ, чтобы обнаружить ее следы. Тем не менее она была установлена уже средневековыми восточными литературоведами, правда, на основании высказываний самого Руми, два из которых мы выше привели. Второй редактор текста *Хадики* — 'Абд ал-Латиф ибн 'Абдаллах ал-'Аббаси сообщает нам в своем предисловии к составленному им тексту поэмы Сана'и, что он предпринял эту большую работу лишь после того, как закончил комментарий к *Месневи* Руми, ибо *Хадика* и *Месневи* в общем относятся друг к другу как более краткое и более пространное изложение одной и той же темы [53]. По его мнению, отдельные стихи *Месневи* являются лишь комментарием к определенным местам *Хадики,* где то же самое излагается в более сжатой форме. Эта точка зрения 'Абд ал-Латифа до известной степени правильна. Если Руми в отношении художественной формы находится в прямой зависимости от 'Аттара, то его *Месневи* по своему построению представляет собой подражание *Хадике* Сана'и. В обоих произведениях отсутствует четкий определенный план, оба поэта стремятся охватить всю сферу суфийской доктрины [54]. 'Аттар никогда не отваживался предпринять такую гигантскую работу, все его произведения поясняют один, в лучшем случае несколько пунктов сложной системы учения суфиев. Руми же не был столь скромен и непритязателен, он стремился к созданию энциклопедического труда, который заменил бы дервишам его ордена все прочие книги. Это его стремление совпадает с той целью, которую поставил себе Сана'и [55], и значит, в этом отношении утверждение 'Абд ал-Латифа совершенно правильно.

Построение *Месневи* все-таки очень сильно отличается от композиции *Хадики.* В то время как отдельные части сочинения Сана'и совершенно самостоятельны и почти не связаны одна с другой, *Месневи* представляет собой компактное целое, где нельзя произвести никаких перестановок. Однако эта компактность не является следствием определенного плана, которого придерживался Руми. По всей вероятности, такого плана никогда не существовало. Руми пишет первый рассказ и в конце его переходит к пояснению положенной в его основу символики. В этом пояснении он касается какого-нибудь важного поучения, которое в свою очередь должно быть пояснено символическим рассказом, а этот рассказ вызывает необходимость нового комментария, и так рассказы и теоретические части идут, перемежаясь, на протяжении всей поэмы. Не закончив первый рассказ, он часто берется за другую тему, и так возникает очень сложное построение, напоминающее композицию восточных народных сказок. Таким образом, мы имеем здесь третью стадию развития вставных рассказов в суфийской поэме. Уже у 'Аттара они более жизненны, стали почти самостоятельными, будучи в то же время подчинены основной идее поэмы. В *Месневи* же они наконец освободились от оков основной идеи и сами ведут за собой повествование, не испытывая на себе влияние целого. Тем самым, конечно, полностью разрушается логическая связь, но зато произведение выигрывает в жизненности и доступности. Процесс напряжения ситуации и ее разрешения, ограниченный у 'Аттара лишь одной главой, распространяется

---

[53] См. предисловие 'Абд ал-Латифа, рукопись *Хадики* Азиатского Музея, поступление 1920 г., № 57, л. 2а <См. об этом подробнее: Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 414. — *Ред.*>

[54] <Ср. выше, прим. 31. — *Ред.*>

[55] <Ср.: Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 433—434, 437—438, 454—455. — *Ред.*>

здесь на целую «книгу» (*дафтар*) поэмы, так как подлинный заключительный аккорд мы находим только в конце этих больших разделов сочинения, существующих совершенно независимо друг от друга. Руми использовал опыт своих предшественников, но создал при этом новую форму, образцом которой, по всей вероятности, послужило народное творчество.

7

Еще шаг вперед — и рассказ, притча, полностью освобождается от рамок дидактической поэмы, обретая самостоятельное существование как аллегорический роман. Этот шаг сделал Джами, а за ним ряд эпигонов послеклассического периода. Такие произведения, как *Саламан у Абсал* Джами, *Гуй у чауган* 'Арифи или *Шах у гада* Хилали — не что иное, как все те же рассказы-вставки, разросшиеся до значительного объема и получившие самостоятельную жизнь. Элементы, из которых эти романы образовались, можно все без исключения найти в сочинениях 'Аттара. Но там они находятся, так сказать, «в зародыше», в то время как здесь они распустились пышным цветом. Это, собственно, шаг назад; для создания великих творений, подобных *Месневи,* у более поздних поэтов уже, очевидно, не было сил. Простая главная линия повествования погребена здесь под описанием деталей и нагромождением языковых образов, что лишает поэму глубины, делает ее плоской. Возвышенные идеи суфизма тонут в море слов, обнаруживающих высокое техническое мастерство поэта, но по существу очень мало выразительных. Это относится, конечно, главным образом к послеклассическому периоду, так как в поэме Джами мы имеем совершенно особое явление, очень трудно поддающееся анализу. Я имею в виду его известную поэму *Йусуф у Зулайха,* единственное из всех поэтических произведений Джами, получившее широкое распространение на Востоке. Европейское востоковедение обычно рассматривает эту поэму как поэтическое произведение, основанное на одноименной поэме Фирдоуси [55*]. Однако вопрос об источниках поэмы Джами ни в коем случае нельзя решать так легко. Во-первых, в произведении Джами имеются большие отклонения от плана поэмы Фирдоуси. Во-вторых, у Фирдоуси в поэме *Йусуф у Зулайха* нет и следов суфийского мировоззрения. Его произведение выдержано в духе совершенно ортодоксального ислама, и автор последовательно придерживается кораническая трактовки темы и относящихся к ней традиций. У Джами мы видим, наоборот, ярко выраженное суфийское произведение. Главные действующие лица утратили свои полуисторические характеры и превратились в аллегории. Почти в каждой строчке чувствуется, что мы здесь имеем дело не с библейским Иосифом Прекрасным, что пророк Корана здесь лишь символ божественного духа, возносящего человека к божеству. Для разрешения этого вопроса об источниках поэмы безусловно необходимо привлечь уже названный выше аллегорический роман Ансари, разрабатывающий ту же тему [56]. Весьма возможно, что тогда мы смогли бы установить

[55*] <Ср. БС II, № 8, стр. 158—159 (о подлинности поэмы). — *Ред.*>

[56] <Упомянутая на стр. 69 наст. изд. уникальная рукопись India Office не была, очевидно, доступна Е. Э. Бертельсу во время написания этой статьи. — *Ред.*>. Следующая строка Баба Кухи показывает, что образ Йусуфа еще в начале V в. х. использовался суфиями как символ:

ز چاه تن چو برآریم یوسف جانرا * کمند کیسوی تو هست عروة الوثقی

Когда мы Йусуфа души вытаскиваем из колодца тела, аркан твоих локонов — самая «прочная хватка»! <Ср. БС II, № 32. — *Ред.*>

связи между Джами и Ансари, которые могли бы объяснить многие детали поэмы *Йусуф у Зулайха* Джами. Без всякого сомнения, Джами много раз читал произведения Ансари, об этом свидетельствует сделанная им обработка *Табакат* Ансари. Если бы высказанное предположение подтвердилось, то мы смогли бы объяснить происхождение символической поэмы романа, относящейся к более позднему периоду развития суфизма, двояким влиянием: с одной стороны, влияние примера Ансари, с другой — влияние эволюции вставных рассказов в творчестве 'Аттара и Руми [57]. К сожалению, это станет возможным лишь тогда, когда в высшей степени важное произведение Ансари в виде критического издания текста станет доступно более широким кругам востоковедов.

В заключение сделаю еще несколько замечаний. Мы установили четыре основных типа, которые можно выделить как особенно характерные для суфийской дидактической поэмы. Однако это не означает, что, кроме упомянутых четырех типов, невозможны другие ее формы. Втискивать живую литературу в мертвую схему всегда крайне опасно, при этом не обойтись без известного насилия. Создание такой искусственной схемы и не было моей целью. Я стремился показать на конкретных примерах, как литературный жанр возникает и органически развивается в соответствии с требованиями жизни. Почти каждый шедевр персидской литературы имеет подобную предысторию и вызывал отклики и продолжения, до настоящего времени обусловливающие литературную жизнь Ирана. Ближайшая задача иранистов — четко показать эти незримые нити, связывающие персидскую литературу в единое целое.

Работа эта еще только начата, так как до сих пор история персидской литературы разрабатывалась почти исключительно статически, без учета генетических связей. Из всех историй персидской литературы претендовать на научное значение может только связный обзор Г. Эте «Новоперсидская литература» [58], так как только там мы находим попытку расчленения истории литературы по отдельным жанрам, а не по авторам. Работу Г. Эте следует продолжить. Но, к сожалению, здесь мы наталкиваемся на одно препятствие, очень заметное и в данной статье. Это препятствие — недостаточное число критических изданий текстов произведений персидских классиков, положение с которыми все еще никак не может сдвинуться с мертвой точки. По сравнению с огромным богатством персидской литературы, число имеющихся изданий ничтожно мало. Крупнейшие шедевры можно найти только в больших собраниях рукописей, доступных лишь ограниченному кругу исследователей. Эти шедевры не должны больше оставаться только раритетами, украшающими пыльные полки библиотек. Только при таком условии возможно продвижение вперед. Задача всех иранистов — соблюдение этого условия по мере их сил [59].

---

[57] Разновидность аллегорического романа мы находим, впрочем, уже и у 'Аттара. Это *Хосров-наме,* названная в краткой редакции *Хосров у Гул,* возникшая в результате оживления романтического эпоса суфийской символикой.

[58] Ethé, GIPh.

[59] <По сравнению с 1927 г., когда была написана эта статья, положение, конечно, значительно изменилось. — *Ред.*>

РАЙСКИЕ ДЕВЫ (ГУРИИ) В ИСЛАМЕ

Вопрос происхождения представлений о «райских девах» — гуриях (араб. — *хур*) в исламе пока остается неразрешенным. Из имеющихся у нас сведений о доисламской религии арабов ясно, что у арабов-язычников понятия о гуриях не было. Поэтому оно должно было быть или самостоятельно придумано Мухаммадом или заимствовано из какой-либо другой религии. Первое предположение в высшей степени неправдоподобно. Детальное изучение Корана, которое проводилось последнее время европейскими востоковедами с исключительной тщательностью, показало, что Мухаммад в своей теологии и эсхатологии едва ли занимался творчеством: он преимущественно сообщал здесь своей общине вероучения и предания, полученные им от представителей других религий. При этом он старался изменить их форму, приспосабливая их к своей цели — созданию единой арабской религии. Таким образом, если предполагать, что представление о райских девах заимствовано, то необходимо искать их прообраз в одной из следующих религий: христианстве, иудаизме или зороастризме.

Иудаизм надо сразу же исключить, так как, хотя он и развил в средние века своеобразную мистически-теологическую умозрительную философию, во многих частях соприкасающуюся с мистикой ислама, мы едва ли сможем найти в нем во времена Мухаммада аналогию, которая могла бы объяснить происхождение представления о гуриях.

А. Венсинк[1] видит в мусульманских гуриях христианских ангелов. С этим мнением согласиться трудно: в таком случае единственным tertium comparationis <средний член сравнения> было бы то, что и те и другие являются обитателями рая. Половая сторона, выдвигаемая в исламе на передний план[2], вообще немыслима в христианстве. Нам пришлось бы тогда предположить, что Мухаммад был или плохо информирован, или неправильно понял сообщения своих христианских друзей. Мы видим, однако, что другие христианские предания в Коране являются довольно правильными отображениями христианских положений или апокрифов, весьма искусно использованных Мухаммадом для своих целей. Итак, остается только зороастризм. И. Гольдциер показал нам в своей прекрасной статье о соотношении ислама и зороастризма[3], сколь-ким обязан зороастризму ислам. К сожалению, эта в высшей степени

---

[1] См.: EI, II, *Hur*.

[2] Чувственная окраска не может быть полностью приписана деятельности более поздних комментаторов. Такие выражения Корана, как لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ <для них там супруги> (II, 23; IV. 60), с самого начала должны были оказывать чувственное действие.

[3] См.: Goldziher, *Islamisme* p. 1 sq.

важная тема не была продолжена востоковедами. Во всяком случае мне ничего не известно о более поздних исследованиях в этой области.

А. Венсинк приводит в упомянутой нами статье утверждение Дж. Сейла [4], что гурии обязаны своим происхождением зороастризму, считая его, однако, окончательно отвергнутым Р. Дози [5] и полагая, что этим доказана полная несостоятельность данного взгляда. Однако при более тщательном просмотре работ, цитируемых Венсинком, становится очевидным, что этот трудный вопрос требует очень осторожного подхода. Дж. Сейл основывает свое утверждение на источнике *Сад дар Бундахишн,* упоминающем при описании радостей рая «чернооких райских нимф» (*хуран-и бихишт*). Р. Дози в ответ на это указал, что он считает *Сад дар Бундахишн* поздней плохой компиляцией, написанной под сильным влиянием ислама и заимствовавшей из его круга представлений вышеупомянутое место, резко противоречащее всем идеям зороастризма.

Нет основания сомневаться в правильности мнения Р. Дози; утверждение Дж. Сейла не выдерживает критики. Но мы вправе сказать, что при изучении истории понятия *хури* этому спору Дж. Сейла и Р. Дози не следует придавать значения. Дж. Сейл основывает свое утверждение на недостаточном материале, а Р. Дози опроверг его с помощью перевода «Авесты», выполненного Клейкером,— труда, который, правда, в свое время имел большое значение, но теперь едва ли может быть принят во внимание. Оба автора были в одинаковой степени некомпетентны для решения этого вопроса и нисколько не приблизили нас к его решению. Мы могли бы вообще не уделять внимания этому спору, если бы им не оперировал А. Венсинк.

Его статья создает у читателя впечатление, будто возникновение представления о гуриях ни в коем случае нельзя приписать влиянию зороастризма. Но это влияние, однако же, обнаруживается довольно явственно, и цель настоящей работы — именно в том, чтобы проследить это влияние, насколько возможно. Конечно, нельзя ожидать, что в зороастризме мы найдем представление о гуриях, окрашенное в тона ярко выраженной чувственности, свойственной исламу. Зороастризм предпочитает абстракции. Абстрактные понятия, атрибуты божества, он охотно преобразовывает в духовные личности. Но эта персонификация никогда не доходит до грубой чувственности. Нельзя также искать слово *хур* в иранских языках. Несмотря на его, очевидно, малую распространенность у арабов, его арабское происхождение не подлежит сомнению, на это показывают соответствующие примечания в комментариях к Корану. Следовательно, мы должны лишь выяснить, нет ли в теологии зороастризма образа, настолько близкого к нашему понятию, что можно было бы предположить существование влияния.

По представлениям мусульман, гурии — это награда умершему праведнику, которую он может получить, разумеется, только после смерти в раю [6]. Это весьма важное обстоятельство. В более поздних текстах подчеркивается, что гурии недоступны человеку, пока он пребывает в своей земной оболочке [7]. Если человек увидит предназначенную ему гурию еще в этой жизни, то это значит, что срок его земного существования истекает и он скоро перейдет в царство усопших. Следовательно, нам нужно и в зороастризме рассмотреть представления о судьбе человеческой индивидуальности после смерти, так как здесь можно скорее

[4] См.: Sale, *Koran,* p. 72.
[5] Dozy, p. 154, note.
[6] Ср.: Газали, *Ихйа' 'улум ад-дин,* т. 4, стр. 387.
[7] См. приложение в конце статьи. Примечательное совпадение с валькириями!

ожидать найти параллель с мусульманскими гуриями. При всей неполноте книг Авесты, традиция парсов сохранила нам некоторые весьма яркие картины загробной жизни. Я имею в виду описания *Хадохт-наск,* а также и аналогичные места в *Артак-Вираз намак*[8], где изображаются первые переживания души после смерти. Критический момент для души наступает в предрассветные сумерки третьей ночи после смерти. С юга поднимается благоуханный ветер, овевающий душу умершего, и в этом ветре перед ним появляется его *даэна*[9] — его добрые дела, составляющие, так сказать, его высшее духовное «я», как это подробно пытается изобразить текст, встают перед ним *канино кехрпа* — в образе пятнадцатилетней девушки[10] неописуемой красоты. Душа удивленно спрашивает девушку, кто она и чья она, так как ничего более прекрасного душа не видела в своей земной жизни. На это дева отвечает, что она *даэна* верующего, достигшая такой красоты благодаря его добрым делам, добрым словам и добрым помыслам. Такая же участь постигает и грешника, но его *даэна,* конечно, имеет образ безобразной, отвратительной, зловонной девки. Таким образом, *даэна* — это первое духовное существо, с которым сталкивается после смерти душа человека.

Отсюда можно сделать следующие выводы.

Во-первых: так как образ девушки соответствует земной жизни человека, то само собой напрашивается предположение, что эта девушка является наградой или наказанием за земную жизнь. Такое понимание чуждо духу официального жреческого зороастризма, но в народных верованиях, которые, несомненно, обнаруживали известные отклонения от канонического толкования, оно тем не менее могло существовать.

Во-вторых: *даэна* является, так сказать, частью сложной духовной сущности человека, которая после смерти вступает в связь с *урван,* т. е. с душой. Нельзя тут предположить, что это соединение в некоторых зороастрийских трактатах изображалось в виде своего рода «духовной свадьбы»? Правда, дошедшие до нас тексты не дают и намека на такое толкование. Но ведь мы знаем наверное, что до нас дошла лишь самая незначительная часть обширнейшей, сильно развитой теологической литературы, излагавшей воззрения многих сект зороастризма[11].

Если бы эти предположения можно было доказать, то здесь и надо было бы, без сомнения, искать прообраз мусульманских гурий. Прекрасные девушки, обитательницы духовного мира, награда за добрые дела, духовные невесты — ведь все это свойства гурий, упоминаемые в каждом комментарии к Корану.

Могут возразить, что это построение покоится на предпосылках, которые нельзя доказать на основании имеющихся текстов. Но образ божественной девы описанного вида во всяком случае хорошо известен в зороастризме и в вышедших из него вероучениях. Уже в более древних частях Авесты мы находим пристрастие к таким персонификациям. Даже божества, как, например, Ардвисура Анахита[12], появляются перед лицом пророка в образе, описание которого почти буквально совпадает с описанием *даэны* в *Хадохт-наск* и *Артак-Вираз намак.* Нечто

---

[8] Haug, West, p. 18, IV, 15—28; Хадохт-наск, II, 18—32.

[9] *Хваш-ден* = *кунишн-и хваш* <добрая вера = добрые дела> поясняет среднеперсидский комментарий.

[10] Заметьте возраст, который мы находим также и в описании гурий.

[11] Заметим, что слова «любовь» и «брак» стали самой обычной метафорой для обозначения чисто духовных процессов в Иране эпохи ислама.

[12] Ābān-yašt, XXX.

подобное мы находим и в учениях манихеев, к сожалению, до сих пор нам мало известных. Правда, мы не знаем определенно, какая роль приписывалась *каник рушан* — παρθένος τοῦ φωτός <дева света>, но важность их значения в манихейском учении не подлежит сомнению. Второй фрагмент в «Manichaische Studien» К. Г. Залеманна [13] показывает, что в этом учении низшие духовные существа тоже олицетворялись в виде девушек: *ег пайдаг бут вахш-и Хварасан-зиманд пат дес-и канизак у-ш пурсит о ман* «Тогда появился дух, [охраняющий] пределы страны Востока, в облике девушки, и он спросил меня...»

Мы вправе также предположить, что в учениях Мани образ «светлой девы» отнюдь не был свободен от чувственных представлений. Что последние действительно связывались с этим образом, ясно показывает известный миф об архонтах. Возможно также, что эта деталь заимствована Мани из бытовавших в народе зороастрийских представлений.

Я вполне понимаю, что все эти рассуждения ни в коем случае не дают окончательного доказательства того, как представления о гуриях в исламе возникли под влиянием зороастризма. Я и не ставил себе целью дать такое доказательство.

Я хотел только показать, что возможность такого заимствования не только не исключена, но что, напротив, именно здесь мы скорее всего можем найти прообраз мусульманских дев. Возможно, дальнейшие исследования, направленные по намеченному выше пути, смогут привести к более значительным результатам. Во всяком случае этот путь отнюдь не является безусловно неприемлемым, и цель, к которой он ведет, стоит усилий.

* *
*

Очень интересно проследить дальнейшее развитие понятия *хури* на почве ислама. Предположим, что мусульманские гурии — это видоизменение зороастрийских духовных существ, персонифицированных в виде дев. В таком случае придется признать, что зороастрийское представление в исламе было, так сказать, снижено, приближено к воззрениям примитивных обитателей пустыни, чуждых всякой метафизики. Древнейшие комментарии к Корану ничего к этому не прибавляют. Табари в своем подробнейшем *Тафсире* [14], так же как и его предшественники, строго придерживается буквы Корана. Он приводит огромное число хадисов, лишь расширяющих первоначальное понимание, данное в Коране, и сплошь имеющих чувственную окраску. Таковы же и другие ортодоксальные комментарии и народные представления. Увеличивается только число чувственных подробностей, которые делают картину в конце концов почти отталкивающей. Райская супруга превращается в какую-то наложницу, вечно юную и притом постоянно сохраняющую свою девственность для того, чтобы супруг мог все время получать более полное чувственное наслаждение [15].

С развитием философии ислама такое толкование не могло, конечно, сохраниться в своей первоначальной форме. У суфиев, чуждых плотских вожделений, строгих и аскетических, такая чувственная окраска образа гурии не могла не вызывать отвращения. Суфийская чувственность ле-

---

[13] Salemann, Bd I, S. 3.
[14] См.: Brockelmann, GAL, Bd I, S. 142.
[15] Wolff, S. 199 sq.; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt,* S. 378.

жит в совершенно другой области. Возвышенные конечные цели суфизма — вечно любимый бог, конечное слияние с ним, visio beatifica <блаженное ви́дение>. Легко можно было предвидеть тот путь, по которому пойдет суфизм в отношении гурий. Его основной принцип — устранение всего чувственного путем переосмысления, создания аллегорий. Даже обряд хадджа превратился в конце концов у суфиев лишь в аллегории душевных переживаний. Действие этих общих принципов должно было отразиться и на образах гурий. К сожалению, до настоящего времени трудно установить, который из мистических комментариев Корана следует рассматривать как древнейший и дошли ли до нас такие комментарии, относящиеся к древнейшей эпохе суфизма. Я не ставлю себе целью дать здесь полное освещение интересующего нас вопроса. Я хочу только набросать основной план для дальнейшего исследования. Для этого я выбираю в качестве особенно характерных примеров только некоторые высказывания наиболее выдающихся представителей суфизма эпохи его расцвета — XIII в. н. э.

В большом комментарии к Корану Ибн ал-'Араби [16] мы уже в полной мере находим одухотворение чувственного представления о гуриях. В комментарии к первому же месту Корана, где упоминаются гурии (II, 23), мы обнаруживаем тенденцию к дематериализации образа, данного в Коране:

و الازواج لنفوسهم الحور العين المطهّرة عن الطمث والفواحش و لقلوبهم النفوس القدسيّة المطهّرة عن دنس الطبائع وكدر العناصر ولا جنّة لارواحهم لاحتجابهم عن المشاهدة [17]

«Супруги для их душ — большеокие, очищенные от ежемесячной скверны и безнравственности гурии, и для их сердец — святые, от грязи материальной природы и мути элементов очищенные души. Но для душ их нет рая, ибо им не дано лицезреть [бога]».

Мы видим здесь лишь тенденцию к нарушению старой традиции. Но категорическое утверждение, что гурии — жены для душ, а также противопоставление души и сердца [18] в известной степени уже указывают на дальнейший ход рассуждений.

В комментарии к следующей суре Корана (III, 13) мы находим уже более ясное выражение собственного воззрения Ибн ал-'Араби. Там говорится: و الازواج أصناف روحانيات عالم القدس [19]. «И жены [эти] есть различные виды духовных существ священного мира». Следовательно, здесь все плотское в гуриях категорически отрицается: они лишь духовные существа, празднующие мистическую свадьбу с человеческим духом. В дальнейшем эта точка зрения строго выдерживается, и все свойства, приписываемые Кораном гуриям, истолковываются в таком смысле. Например, для пояснения выражения Корана قاصرات الطرف [скромные взором] (LV, 56) говорится: ممّا يتّصلون بها من النفوس الملكوتيّه الّتى فى مراتبها وما تحتها سماويّة كانت او أرضية مزكّاة صافية مطهّرة لا يجاوز نظرها مراتبهم و لا تطلب كمالا وراء كمالاتهم [20]

---

[16] Ибн ал-'Араби, *Тафсир*.
[17] Там же, т. I, стр. 12.
[18] Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung*, S. 74 sq. См. также ниже данную статью.
[19] Ибн ал-'Араби, *Тафсир*, т. I, стр. 51.
[20] Там же, т. II, стр. 144.

«Т. е. души небесного царства, с которыми они [умершие правоверные] соединяются и которые равны им[21] или ниже их по рангу, независимо от того, какого они происхождения, небесного или земного, очищенные, просветленные и чистые; взгляд их [этих душ] не превышает их ранга, и не ищут они совершенства, более высокого, чем совершенство тех».

Сравнения гурий с драгоценными камнями, встречающиеся в Коране, рассматриваются Ибн ал-'Араби исключительно в аллегорическом смысле. Например, сравнение с ياقوت [22] [рубином] должно, по его мнению, означать:

شُبّهت اللّواتى فى جنّة النفس من الحور بالياقوت لكون الياقوت مع حسنه و صفائه و رونقه و بهائه ذا لون احمر مناسب لون النفس [23]

«Гурии, находящиеся в раю души, сравниваются с рубином, так как он, кроме его красоты, его чистоты, его блеска и его прелести, красного цвета, что соответствует цвету души».

Для сравнения с مرجان [жемчугом] мы находим там же следующее пояснение:

و (شبّهت) اللّواتى فى جنّة القلب بالمرجان لغاية بياضه ونوريّته [24]

«А [находящиеся] в раю сердца [гурии сравниваются] с жемчугом за их крайнюю белизну и светлость».

Выражения خَيْرَاتٌ حِسَانٌ <хорошие, прекрасные> и حُورٌ مَقْصورات فى الخيام <гурии, сокрытые в шатрах> (LV, 70, 72) истолковываются следующим образом: أى أنوار محضة و سبحات صرفة لا شائبة للشر و الامكان فيها حسان من تجلّيات الجمال و الجلال و محاسن الصفات. حور مقصورات فى الخيام أى مخدّرات فى حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة و الاحديّة لا تبرز منها بالانكشاف لمن دونها و ليس وراءها حدّ و مرتبة ترتقى اليها و تنظر الى ما فوقها فهى مقصورة فيها [25]

«Т. е. чистые светочи и истинное великолепие без примеси злого и потенциального[26], среди которых находятся прекрасные, т. е. эманации красоты и величия, и красоты атрибутов [божества]. „Гурии, сокрытые в шатрах", т. е. заключенные в сферах имен [бога][27] или, вернее, в сфере единственности и единства, которые оттуда не выходят, снимая с себя покровы перед тем, кто ниже этой [сферы], и по ту сторону этой [сферы] нет границы и ступени, на которую они могли бы подняться, на которую они могли бы взирать, так что они поэтому там [в своих сферах] сокрыты».

---

[21] Вместо مراتبها надо, пожалуй, читать مراتبهم: ср. непосредственно следующее مراتبهم.

[22] Коран, LV, 58.

[23] Ибн ал-'Араби, *Тафсир*, т. II, стр. 144.

[24] Там же.

[25] Там же, стр. 145.

[26] امكان — то, что возможно, но необязательно должно существовать.

[27] Ср. Nicholson, *Studies*, p. 91, note 1.

И, наконец, приведем еще одно место *Тафсира* Ибн ал-'Араби к стиху Корана LVI, 22, где выражение حور عين <большеокие гурии> четко и несомненно истолковывается в смысле духовном:

و حورٌ عِينٌ من تجليات الصفات و مجردات الجبروت و ما فى مراتبهم من الاروا المجّردة[28]

«И большеокие гурии, т. е. эманации атрибутов и духовных существ из мира всемогущества, и чистые духи, принадлежащие к их ступеням...».

Здесь, таким образом, окончательно сброшены оковы правоверной традиции. Плотские супруги Корана в конце концов стали самооткровениями бога. Ибн ал-'Араби различает, как и другие мистики, различные ступени духовной чистоты. Каждая из этих ступеней имеет свой собственный рай. В каждом раю гурии представляют тот ранг божественных атрибутов или божественной сущности, который соответствует этой ступени. Очищенная духовная сущность человека пролетает через рай души и рай сердца и возносится в сферы, где имена бога исчезают и где гурии являются только отблеском единственности божества. Эти рассуждения можно было бы дополнить и пояснить параллелями из других трудов Ибн ал-'Араби. Но в настоящий момент я не ставлю себе целью дать здесь возможно более полную картину его взглядов на гурий. Это завело бы нас слишком далеко. Мы должны пока от этого воздержаться, так как нам надо рассмотреть взгляды ряда других суфиев для того, чтобы получить ясное представление о суфийских воззрениях на этот предмет. В приведенных цитатах многое может быть и неясно. Но мы еще далеки от подытоживания основной концепции Ибн ал-'Араби, нужно еще много поработать над такими его крупными произведениями, как *Футухат* и *Фусус,* прежде чем мы будем в какой-то мере иметь право дать обоснованную оценку интересующим нас взглядам этого философа. При рассмотрении вопроса, выяснение которого составляет главную цель моей статьи, приведенные цитаты являются достаточно ясными, поэтому здесь я намерен этим ограничиться.

Перейдем теперь к характерной личности знаменитого шейха Наджм ад-Дина ал-Кубра (1145—1226)[29]. Его большой комментарий к Корану особенно важен для разрешения интересующего нас вопроса. Часть этого написанного по-арабски комментария, носящего название *'Айн ал-хайат* и упоминаемого Хадджи Халифой[30], была найдена мною в отделе рукописей Петербургской Публичной библиотеки[31]. На листе 1а мы находим запись, сделанную одним из учеников шейха, в которой он сообщает, что комментарий был доведен великим хорезмийцем только до *Сурат ан-Наджм* и что смерть не дала ему возможности закончить свой труд. Этот неизвестный ученик говорит далее, что он сам, вдохновленный Аллахом, продолжил и закончил работу. Для исследования суфизма этот труд имеет большое значение, так как в нем, кроме сплошного комментария, в котором речь идет только о ми-

[28] Ибн ал-'Араби, *Тафсир,* т. II, стр. 146.

[29] За биографическими сведениями о нем отсылаю к моей статье «Четверостишия шейха Наджм ад-Дина Кубра», помещенной в ДРАН-В, 1924, стр. 36 и сл. (в наст. томе, стр. 324—328 — *Ред.*), где также имеется довольно полная библиография.

[30] Хадджи Халифа, т. II, стр. 380

[31] Арабские рукописи, Публ. библ., новая серия, № 17 <ГПБ АНС — 90>.

стическом смысле Корана, отдельным, особенно трудным вопросам посвящены целые экскурсы, перерастающие иногда в подробные самостоятельные статьи по главнейшим вопросам суфизма. К сожалению, наша рукопись неполная и доходит только до *Сурат ал-Хиджр,* так что в ней отсутствуют основные места Корана, в которых говорится о гуриях (LV, 56—72; LVI, 35—36). Но и из того, что сохранилось, мы можем получить ясное представление о том, какими были взгляды этого шейха на гурий.

В первом, относящемся к гуриям месте Корана (II, 23) мы находим слово ازواج, поясняемое ازواج من ابكار الغيب الخ[32]. Слово *гайб* следует понимать здесь в смысле термина *'алам ал-гайб* — «духовный мир». Следовательно, эти жены являются «духовными девами, девами духовного мира», что уже представляет существенное отличие от традиционного понимания. Еще важнее пояснение ко второму месту Корана (III, 13). Согласно аллегорическому толкованию описания рая, данного в Коране, мы здесь находим следующее:

و لهم ازواج من نظرات الحق المطهّرة من الحدوث كما قال تعالى ”و سَقاهم ربُّهم شرابا طَهوراً،، فمن ملك الازواج المطهّره تتولّد الاخلاق المطهّرة[33].

«И достаются им жены, т. е. очищенное от всего временного лицезрение божественной истины, как сказал всевышний: „подносит им господь их чистый напиток“ [34]. И у того, кто обладает очищенной супругой, родятся очищенные нравы». И наконец, (IV, 60) لهم فيها ازواج من تجلّى صفات الجمال والجلال مطهّرة من الوَهْم والخَيال.[35] «Они получат там жен, т. е. эманации атрибутов красоты и величия, очищение от воображения и фантазии».

Таким образом, представления Наджм ад-Дина в общем совпадают с представлениями Ибн ал-'Араби: гурии не имеют ничего телесного, ничего чувственного, они, напротив, только эманации атрибутов бога, единственная возможность для человеческого духа участвовать в visio beatifica. Являются ли источником такого понимания теории Ибн ал-'Араби или другие представления, пока решить не берусь.

Подобную же трактовку мы находим и в интересном трактате *Мабда' ва ма'ад,* известного мистика и астронома Насир ад-Дина Туси [36] (ум. 1273-74). 19-я глава этого сочинения посвящена исключительно занимающему нас вопросу, она гласит [37]:

فصل نوزدهم اشارت بحور عين. چون ديدهٔ بصيرت مرد (л. 190 б) مؤمن (موقن. лит.) بكحل توفيق كشاده شود و ابراهيم وار بر مطالعهٔ ملكوت هر دو كون قادر شود (أيه ”و كذلك نرِى ابراهيمَ ملكوتَ السموات و الارض و ليكونَ من الموقنين،، و اردان[38] (лит. доб.

[32] Там же, л. 20а.
[33] Там же, л. 83а.
[34] Коран, LXXVI, 21.
[35] См.: *'Айн ал-хайат,* л. 114б.
[36] Ethé, GIPh, S. 344—348; Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 1807, где сочинение названо آغاز و انجام.
[37] Так как списки этого труда в собраниях рукописей встречаются довольно редко, то я даю его здесь по превосходной древней рукописи Азиатского музея Nov. 27 <C 1102>, л. 190а. Текст был также литографирован в Индии в 1314 г. х., после текста *Мирсад ал-'ибад* Наджм ад-Дина Рази (обозначаем «лит.»).
[38] Sic! Читай وارات.

حضرت عزت را که از پردهٔ غیب ظهور میکنند و در یك یك ذرّه از ذرّات کائنات خویش‌را (خویشتن را .лит) بواسطهٔ نور تجلی جلوه (جلوه .рук. оп) می دهند مشاهده کند. و لا محاله چنانکه گفته‌اند (آمد .лит) هر یکی در (به .лит) نیکوترین صورتی از صور مخلوقات متمثّل شود مانند آنچ در قصّهٔ مریم آمده است که ''فَتَمَثَّلَ لها بَشَرا سَوِیاًّ''. و چون تمتّع از ان مشاهده جز بفیضان ابدی (اثری .лит) از عالم وحدت که مفیض (مقتضی .лит) ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیکر بر وجهی که مقتضی باتحاد بود صورت نبندد پس با هر یکی (л. 191 a) ازان صور که بمنزلت یکی از حوران بهشت باشد این ازدواج حاصل کردد (آیه .доб .лит) ''و زَوَّجْناهم بحور عین''. و با سبب که چهرهٔ این پردکیان از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است ''مقصورات فی الخیام'' باشند. و بحکم آن‌که نامحرمان عالم تکثّر را چه آن قوم که بظاهر عالم ملك باز مانده باشند (اند .лит) و چه آن قوم که بباطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا (نا .лит) ممکن است'' لم یَطْمثهنّ اِنْسٌ قَبْلَهم و لا جانّ'' باشند. و بسبب آن که معاودت آن (این .лит) حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی (اول .лит) مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب مغافصة باز یافته (رفته .рук) شود بکارت و غرابت آن لذّت هر نوبت متجدد می شود

«19-я глава. О большеоких гуриях. Когда глаз внутреннего зрения верующего открывается благодаря сурьме божественной помощи и он, подобно Ибрахиму, обретает способность видеть царство обоих миров („и мы даем Ибрахиму лицезреть царство небесное и земное для того, чтобы он стал одним из тех, кто достиг истинного познания“) [39], тогда он видит откровения могущества божия, появляющиеся из-за завесы духовного мира и раскрывающиеся в каждом отдельном атоме вселенной благодаря свету излучения. И, конечно, каждый из них, как уже было сказано, должен принять самую прекрасную из всех форм созданий [божьих], как об этом сказано в рассказе о Марии: „И представился он ей [подобным] прекрасно сложенному человеку“ [40]. И так как наслаждение от такого созерцания возможно только через вечную эманацию, идущую из мира единства [божия], совершающую бракосочетание сущности и формы, так что они, наконец, совершенно сливаются воедино, то происходит бракосочетание с каждой из тех форм, которые соответствуют гуриям рая: „И мы поженили их с большеокими гуриями“ [41]. Так как лик этих пребывающих за завесой огражден от взглядов посторонних и враждебно настроенных, то они „заключены в шатрах“ [42]. Так как для неприобщенных из мира множества, независимо от того, принадлежат ли они к числу явно остающихся в земном царстве или к числу скрытых в глубинах царства небесного, соединение с ними невозможно, то они являются [теми, о которых говорится]: „Ни люди, ни джинны не лишили их до этого девственности“ [43]. И по причине того, что повторение такого состояния всякий раз становится причиной наслаждения более сильного, чем в преды-

[39] Коран, VI, 75.
[40] Коран, XIX, 17.
[41] Коран, LII, 20.
[42] Коран, LV, 72.
[43] Коран, LV, 56.

дущий раз, как это бывает с возлюбленной, утерянной и затем вновь обретенной после мучительных поисков, то [их] девственность и своеобразие наслаждения каждый раз обновляются.

Таким образом, гурии — это формы проявления духовных сил, с которыми человеческий дух после духовного прозрения вступает в своего рода мистическое бракосочетание. Представляет интерес тот факт, что Туси, выходя за пределы основных положений Корана, дает мистическое толкование чувственным рассуждениям комментаторов о вечной девственности гурий. Те же принципы мы находим и в обширной литературе, возникшей по поводу одного четверостишия знаменитого шейха Абу Са'ида. <Ср. выше, стр. 50, прим. 24 наст. изд. — *Ред.*>. Однако на этой литературе я не буду здесь останавливаться [44].

Как характерный пример той же эпохи упомяну еще только поэму Ахад ад-Дина Кирмани (ум. 1298) [45] *Мисбах ал-арвах,* где мы находим следующее объяснение коранических представлений о рае:

جنت چه بود جهان ایمان * سدره چبوذ شمامهٔ جان
فردوس حضور حضرت اوست * دیدار شهود وحدت اوست
طوبی چبوذ شمامهٔ ذوق * طوبی لك اکر کنی ازو ذوق
روضه خرد و رضاست رضوان * مالك امل و هواست نیران
تسلیم و رضا یقین یقین است * کوثر دل و سلسبیل دینست
اشجار بوذ عقول اخیار * انهار بوذ روان ابرار
اخلاق نبی قصور می دان * حالات حمیده حور می دان
ولدان نفحات خاطر بکر * غلمان نفحات عاطر فکر
فرشست کفایت و عبارت * استبرق و سندس استعارت
حیلت هنرست و حلّه تقوی * ساقی مولی شراب معنی [46]

Что такое рай? Мир веры.
Что такое <дерево> Сидра? Благоухание души.
Райский сад — присутствие Его величия,
вúдение — созерцание его единственности.
Что такое [дерево] Туба? Благоухание экстатической
ступени наслаждения.
Благо тебе, если ты им наслаждаешься!
Райские нивы — это разум, Ризван, — благожелательство,
малик — упование, чувственное удовольствие — адское пламя.

---

[44] Подробнее см. у Жуковского, *К истории старца Абу Са'ида,* стр. 145 и сл. Здесь я хотел бы только заметить, что важнейшим комментарием на это четверостишие является не упомянутое В. А. Жуковским произведение انیس العاشقن известного поэта и суфийского святого Касим ал-Анвара (Рукопись Аз. муз., № 220 <A 51>, л. 212а и сл.).

[45] См.: Ethé, GIPh, S. 229. Подробные сведения см.: Хадджи Халифа, т. V, стр. 577; т. VI, стр. 321; *Хафт иклим,* рукопись Аз. муз., № 603 bc <C 605>, л. 105б; *Рийаз ал-'арифин,* стр. 37; Wüstenfeld, *Die Denkmäler,* Bd II, S. 164 sq. Обширный материал по биографии этого очень интересного поэта собран мной и будет вскоре опубликован.

[46] Привожу цитату по очень ценной рукописи Азиатского музея (Nov. 27 <C 1102>, л. 8а и сл.), которая, насколько мне известно, является единственной известной в Европе рукописью этого труда. Рукопись датирована 4 раби' I того же 708 г. х. <22 сентября 1308 г.> и дает безупречно правильный, хотя и довольно трудный для чтения текст.

Отдаваться [воле божьей] и покоряться [его решению] —
высшее и достоверное знание,
Каусар — это сердце, а Салсабил — вера.
Деревья [рая] — силы разума добрых,
реки [рая] — души благочестивых.
Знай, что [райские] зáмки — добродетели пророка,
знай, что гурии — это прославленные состояния экстаза.
Мальчики — дуновения девственных мыслей,
рабы — благоуханные дуновения помыслов.
Ковры [рая]—подходящее [иносказание] и метафора,
парча и шелк — аллегория.
Украшение — добродетель, одежда — страх божий,
виночерпий — господь, вино — просветление.

Итак, здесь мы уже находим аллегорическое переосмысление всех атрибутов райских радостей — не только гурий. Последние объявляются «прославленными экстазами», т. е. состоянием отрешенности, когда человеческий дух соединяется со всеобщим «я». Это выражение довольно неясно и может истолковываться по-разному, но во всяком случае чувственное толкование здесь полностью исключено.

Наконец, я хотел бы еще указать на интересное явление более поздней эпохи — труды 'Афиф ад-Дина ал-Йафи'и (1298—1367) [47]. Его известное произведение *Рауд ар-райахин* — сборник, содержащий пятьсот занимательных рассказов из жизни знаменитых суфиев,— представляет собой прямо-таки сокровищницу интересных сведений. Этот труд до сих пор мало изучен, его источники, за исключением немногих (например, *Рисале* Кушайри), трудно установить. Но едва ли можно сомневаться в том, что источником части этих рассказов являются народные предания. Своеобразная окраска и соединение самых разнородных элементов в наивно сказочном стиле явно подтверждают это мнение. Три из этих рассказов (№ 8, 9 и 11), повествующие о гуриях, я привожу полностью в приложении к этой статье.

Последний из этих трех рассказов самый простой и потому наиболее понятный. Деву, о которой мечтает молодой мученик и ради которой он принимает смерть, следует считать гурией. Описание ее почти во всех подробностях совпадает с традиционными описаниями райских дев; весь рассказ ведется в этом плане и представляет собой обычную мусульманскую нравоучительную историю, по сути ничего общего не имеющую с мистикой.

Второй рассказ (№ 9 в сборнике) — упрощенная версия третьего рассказа. Здесь также появляется дева и обещает праведнику райские утехи. Единственное отличие второго рассказа от третьего в том, что здесь нельзя без оговорок отождествлять деву с гурией, так как в самом рассказе нет для этого никакого определенного основания. Следует подчеркнуть, что видение является во время молитвы; важно также обратить внимание на выражение اطيب ريحاً <благоуханная>, к которому мы еще вернемся.

Наиболее важен все же первый рассказ (№ 8). В нем мы находим черты, которые нельзя объяснить на основании правоверного ислама. Правда, здесь звучит и мотив гурий, но чувственное восприятие все время остается на заднем плане. Девы, которые здесь появляются,— это не существа из плоти и крови, это персонификация ночей, прове-

[47] См.: Brockelmann, GAL, Bd II, S. 176; Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 681.

денных праведником в молитве. Если мы примем во внимание, что в ночном бодрствовании, соединенном с молитвой и самобичеванием, следует видеть доброе дело как таковое, то мы можем назвать этих дев персонификациями добрых дел. Тем самым мы снова попадаем в область чистейшего зороастризма. Соответствующие описания почти буквально совпадают с вышеприведенным изложением зороастрийских источников. Усиленно подчеркивается признак благоухания (اطيب ريحا) . Отсутствует указание на возраст, но так как здесь мы имеем дело с гуриями, то можно с уверенностью добавить для полноты аналогии традиционные 15 лет.

Эти рассуждения не привели нас к вполне достоверным конечным выводам. Но все же мы можем на их основании сделать частные выводы, в известной мере приближающие нас к решению поставленных сложных вопросов. Мы установили, что как в исламе, так и в зороастризме имеются представления о райских девах. Доказать родство между *хури* и *каник* в раннем исламе довольно трудно. Но в дальнейшем его развитии совпадения становятся все более частыми и дают, наконец, поразительное сходство. Эти совпадения должны найти свое обоснование в одной из двух предпосылок: или гурии Мухаммада заимствованы из зороастризма, или же более поздний суфизм подвергся сильному влиянию зороастризма. Пока еще нет возможности решить, которое из этих двух предположений окажется правильным, но для исследования ислама этот вопрос имеет во всяком случае большое значение.

Если подтвердится первое предположение, то мы сможем установить необыкновенно своеобразную, идущую по спирали линию развития понятия «гурия», в которой можно видеть аналогию развития и других идей на почве ислама. Ранний ислам берет духовное представление из круга мышления окружающих его культур, материализует их и лишает духовного смысла. Поздний ислам, а особенно его мистика, изменяет полученные представления, посредством аллегорий вновь возносит их из сферы чувственного в сферу духовную, возвращаясь, таким образом, к первоначальному понятию, которое, однако, в результате всего этого процесса как бы проясняется и становится четким.

Если же отклонить это предположение, то мы придем к выводу, имеющему очень важное значение для истории суфизма. Уже давно пытаются найти внешние влияния в суфизме, его происхождение даже объясняют влиянием самых разнообразных элементов. При этом, за немногими исключениями (см. стр. 84—85), всегда проходили мимо зороастризма, что, собственно говоря, довольно странно, так как известные отголоски его старых учений, укоренившиеся в народных верованиях, легко могут быть в суфизме обнаружены.

Итак, путь к дальнейшим исследованиям в этой области открыт, и о полном отрицании родства между *хури* и *каник* пока не может быть и речи.

Если мне, как я полагаю, достаточно убедительно удалось это доказать, то поставленную мною в этой статье скромную цель можно считать достигнутой.

Дополнение

Когда эта статья была уже сдана в печать, проф. Фишер обратил мое внимание на две ранее появившиеся работы на ту же тему, так-

же рассматривающие вопрос о заимствовании исламом представления о гуриях из зороастризма. Это — упомянутые в его книге под названием «Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei» (Leipzig, 1922) на стр. 40, в примечании 21, две работы: E. Sell, *The Faith of Islam*, London, 1907 и W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'ân*, London, 1905. К сожалению, ни одна из этих работ мне не доступна.

С 11-м рассказом из ал-Йафи'и (см. приложение, стр. 96 и следующие) ср.: M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, (Madrid, 1919), p. 174, где тот же самый рассказ приведен в сокращенном виде по *Китаб ал-'улум ал-фахира фи-н-назар фи умур ал-ахира* Ибн Маклуфа. Противоположного моим взглядам мнения придерживается И. Горовиц в своей работе «Das koranische Paradies» («Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, Orientalia et Judaica», vol. I, Hierosolymis, 1923). И. Горовиц категорически отвергает попытку доказать зороастрийское происхождение гурий и считает, что Мухаммад заимствовал образы своих гурий у доисламских поэтов, из описаний их пышных пиров в винных погребах. Я не имею возможности подробно здесь высказаться насчет этого утверждения, но хотел бы по крайней мере отметить, что И. Горовиц сам в той же статье признает сильное влияние соседних культурных стран на арабскую жизнь, отразившееся в многочисленных иностранных словах (главным образом иранского происхождения) в соответствующих местах Корана.

Считаю приятным для меня долгом выразить здесь мою глубочайшую благодарность проф. Фишеру, помогавшему мне советом и делом при опубликовании этой работы.

Приложение

Три рассказа из *Рауд ар-райахин* ал-Йафи'и по рукописям № 544 <C 362>, л. 24а (обозначается А), 539а <B 627>, л. 29б (обозначается В) Азиатского музея в Петербурге[48].

الحكاية الثامنة. عن ابى بكر الضرير رضى الله عنه قال كان: بِجوارى شابٌّ حسن الوجه يصوم النهار[49] لا يفطر و يقوم الليل[49] لا يفتر. فجاءنى يوماً و قال: [50] انّى نمِتُ عن وِرْدى الليلَة[51] فرايت كأنّ محرابى[52] انشقّ و كأنّى بجوارٍ قد خرجن من المحراب لم ار احسن وجهاً منهنّ [53] و اذا فيهنّ شُوَهاءُ كرها[54] توها لم ار اقبح منها منظراً. فقلت: لمن انتنّ[55] و لمن هذه؟ فقلن: نحن لياليك اللاّتى[56] مَضَيْنَ[57] و هذه ليلة يومك و لو مِتّ فى ليلتك هذه لكانت هذه حَظَّك. ثم انشأت[58] تقول

---

[48] См.: Rosen, *Notices*, № 211 и 212. Печатным изданием этой работы мне не удалось воспользоваться.

[49] B — доб.: و .
[50] B — доб. يا استاذ .
[51] A — ليلة .
[52] B — доб. قد .
[53] B — оп.
[54] B — оп.
[55] B — انت .
[56] B — التى .
[57] B — مضت .
[58] B — انشدت .

إسأل لمولاك و آرْدُدْنى الى حالى * فأنتَ قبّحتَنى من بين أشْكالى

لا تَرْقدنّ الليالى ما حييتَ فانٍ[59] * نمتَ الليالى فهنّ الدهرَ أمْثالى

نحن السرورُ لمن[60] نالَ السرورَ بنا * جوفَ الظَلام بسُكْنَى المنزل العالى

و قد أُرِدْتَ بخير اذ وُعِظتَ بنا * فابْشَر فانت من الموتى على بال

فأجابتها جارية من الحِسان تقول

ابْشر بخير[61] فقد نلتَ الغِنىَ ابداً * فى جنّة الخُلْد فى رَوْضات جنّات

نحن الليالى اللّواتى كنت تَسْهرنا[62] * تَتْلو القرآنَ بترجيع ورنّات

نحن الحِسان اللّواتى كنت تَخطبنا * جوفَ الظلام بلَوْعات و زفرات

ابشر فقد نلتَ ما ترجوه من مَلِكٍ * بَرٍّ يَجود بأَفْضال و فَرْحات

غداً تَراه تَجَلّى غيرَ محتجِب * تَدْنى اليه و تَحْظَى بالتحيّات

ثُمّ[63] شهَق شَهْقةً و حرّ ميّتاً رحمه الله.

الحكاية التاسعة. عن بعض العارفين قال: نمتُ عن حِزْبى[64] فرأيتُ فى المنام جارية[65] لم ار احسن منها وجهاً[66] و لا اطيبَ ريحاً. فناولتْنى رُقعة[67] فقالت اقرأ ما فيها. فقرأتها فاذا فيها[68] مكتوب

لذِذتَ بنَوْمه عن خير عيش * مع الولدان فى غُرَف الجِنان

تعيش مخلّداً لا موتَ فيها * و تَبْقى فى الجنان مع الحسان

تَيَقّظْ من منامك انّ خيراً * من النوم التهجّد بالقران

قال: فاستيقظتُ مرعوباً فوالله ما ذكرتها قطّ[69] الّا طارَ نومى.

الحكايت الحادية عشرة. عن عبد الواحد بن زيد قال:

بينما نحن ذاتَ يوم[70] فى مجلسنا هذا وقد تهيّأنا للخروج الى الغَزْو و قد أمرتُ اصحابى ان يتهيّؤا لقراءة آيتين فقرأ رجل فى مجلسنا "انّ الله اشْتَرَى مِنَ المؤمنينَ أنْفُسَهُم و أمْوالَهُم

---

59 B — وان .
60 B — بمن .
61 B — оп.
62 B — تسهرها
63 B — доб.: قال .
64 B — وردى .
65 B — доб. حسنا .
66 B — оп.
67 B — доб. فى يدها .
68 B — فقرأته و إذا هو .
69 B — оп.
70 B — оп.

بأنّ لَهُمُ الجَنّة[71] ''فقام غلامٌ فى مقدار خمس عشرة سنة او نحو ذلك و قد مات ابوه و وَرّثه مالًا كثيراً فقال: يا عبد الواحد انّ الله اشْتَرَى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجنّة؟ فقلتُ: نعم[72] فقال: انّى أُشْهِدُك انّى قد بعت نفسى و مالى بانّ لى الجنّة. فقلت له: انّ حَدّ السيف اشدّ من ذلك و انت صبّى شابّ[73] و[74] أخاف ألّا تَصبر و تَعجز عن ذلك. فقال: يا عبد الواحد ابايع الله بالجنّة ثمّ أعجز؟ انا أُشْهِدُ اللّهَ انّى قد بايعته او كما قال رضى الله عنه. قال عبد الواحد: فتقاصرت الينا[75] انفسنا[76] و قلنا: صبّى يعقل و نحن لا نعقل. فخرَج من ماله كلّه و تصَدّق به الا فرسه و سلاحه و نفقته. فلمّا كان يوم الخروج كان[77] اوّل من طلع علينا فقال: السلام عليك يا عبد الواحد. فقلت: و عليك السلام، رِبحَ البَيْعُ ثمّ سِرْنا و هو معنا يصوم النهار و يقوم الليل ويخدمنا و يَخدم دوابّنا و يحرسنا اذا نمنا حتّى انتهينا الى بلد[78] الروم. فبينما[79] نحن كذلك اذا به قد اقبل و هو يُنادِى: و اشَوْقاه الى العَيناء المرضيّة! فقال اصحابى: لعلّه وُسْوِسَ بهذا الغلام و اختلط عقله. فقلت: حبيبى و ما هذه[80] العيناء المرضيّة؟ فقال. انّى غَفَوْتُ غفوةً فرأيتُ كانّه أتانى آت فقال: اذهب الى العيناء المرضيّة! فهجم بى على روضة فيها نهر من ماء غير آسِن و اذا على شطّ النهر جوار عليهنّ من الحُلّى و الحُلَل ما لا أقدر ان اصفه. فلمّا رأيننى استبشرن بى و قلن: هذا زوج العيناء المرضية. و قلتُ: السلام عليكنّ! افيكنّ العيناء المرضيّة؟ قلن: لا و نحن من[81] خدمها و اماءها. امض و هى[82] أمامك. فمضيت امامى فاذا انا بنهر من لبن لم يتغيّر طعمه فى روضة فيها من كلّ زينة فيها جوار * احسن من الاول[83] فلمّا رأيننى استبشرن و قلن[84]. هذا زوج العيناء المرضيّة. فقلت[85]: افيكنّ العيناء؟ قلن[86]: لا نحن من خدمها و هى امامك. فتقدّمتُ فاذا بنهر من خمر و على شطّيه[87] جوار * احسن ممّا رأيت[88]. فقلت[89]: افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها وهى[90] * امامك. فمضيت فاذا انا بنهر من عسل مصفّى و عليه جوار

---

71 Коран IX, 112.
72 B — доб. حبيبى.
73 B — оп.
74 B — доб. انى.
75 B — علينا.
76 A — انفسهنّ.
77 B — оп.
78 B — оп.
79 B — بينما.
80 B — هى.
81 B — لا نحن خدمها.
82 B — оп.
83 B* — ... оп.
84 B — доб.: والله.
85 B — доб.: السلام عليكن.
86 B — доб.: و عليك السلام يا ولى الله.
87 B — доб.: وسط الوادى.
88 B* ... : انسيننى من خلفبت.
89 B — доб.: السلام عليكن.
90 B — وامض.

احسن ممّا رأيت. فقلت: افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها و هى امامك. فمضيت امامى حتى انتهيت[91] الى خمية من دُرّة بيضاء و على باب الخيمة جارية عليها من الحلّى و الحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلمّا رأتنى استبشرت بى و نادرت من فى الخيمة: أيّتها العيناء المرضيّة هذا بَعْلُك قد قَدِمَ. فدنوت[92] من الخيمة و دخلت و اذا هى قاعدة على سرير من ذهب مكلّل بالدرّ والياقوت[93] و هى تقول: مرحباً بك يا ولىّ الرحمن[94] قد آنَ[95] لك القدوم علينا. * فلما رأيتها افتتنت بها[96] فذهبت لاعتنقها[97]. فقالت: مهلاً فانّه لم يأنِ لك ان تعانقنى لانّ[98] فيك روح الحياة. و انت تفطر الليلةَ عندنا ان شاء الله[99]. فانتبهت يا عبد الواحد ولا صبرَ لى عنها. قال عبد الواحد: فما انقطع كلامه حتّى ارتفعت لنا سريّة من العدوّ فحمل الغلام فعددت تسعة من العدوّ قَتَلَهم و كان هو العاشر. فمررت به و هو يتشحّط فى دمه و هو يضحك مِلْءَ فيه حتّى فارق الدنيا[100]. ولله دَرُّ القائل

يا من يعانِق دنيا لا[101] بقاء لها * يُمْسِى و يُصْبِح مغروراً و غرارا

هل لا تركتَ من الدنيا معانقةً * حتّى تُعانِق فى الفردوس أبْكارا

ان كنتَ تَبْغى جنانَ الخُلد تَسْكنها * فينبغى لك ان لا تأمن النارا

Восьмой рассказ. Абу Бакр ад-Дарир, да будет к нему Аллах благосклонен, рассказал:

По соседству со мной жил прекрасный лицом юноша, который днем постился, не прекращая поста, а ночью беспрерывно молился. Однажды он пришел ко мне и сказал: «[Учитель], сегодня ночью я заснул, читая Коран, и увидел во сне, как будто мой михраб раскололся и из него вышли девы, более прекрасные, чем я когда-либо видел. И что же! Среди них была одна отталкивающе-безобразная, более отвратительная видом, чем я когда-либо видел. И я сказал: „Чьи вы и чья она?“. Они ответили: „Мы — твои минувшие ночи, а она — твоя сегодняшняя ночь, и если бы ты умер сегодня ночью, то она досталась бы тебе!“. И тогда заговорила она [безобразная] и сказала:

Моли твоего господа и верни меня к моему прежнему состоянию,
ибо ты меня сделал безобразной среди моих подруг.

---

[91] B — فوصلت.
[92] B — قال قد دنوت.
[93] B — доб.: فلما رايتها افتتنت بها.
[94] B — الله.
[95] B — دنى.
[96] B* —... оп.
[97] A — оп.
[98] A — оп.
[99] B — доб.: قال.
[100] B — доб.: رضى الله عنه.
[101] A и B нарушен метр — ولا.

Не спи по ночам, пока живешь, ибо если
ты будешь спать, они все станут мне подобны.
Мы — радость для того, кто через нас обретает радость
во тьме, обитая в возвышенном месте.
Тебе хотели сделать добро, когда предостерегли тебя через нас.
Итак, радуйся доброй вести: господь заботится о тебе!

И отвечала ей одна из прекрасных девушек, и сказала:

Радуйся счастью, ибо ты навеки обрел богатства
райского сада на нивах блаженных.
Мы — те ночи, которые ты провел бодрствуя,
читая Коран, дрожащим, жалобным голосом.
Мы — те прекрасные, к которым ты обращался —
во мраке с любовною мукой и вздохами.
Радуйся! ты достиг того, чего ожидал от доброго властелина,
который щедро раздает дары и радость.
Завтра ты увидишь его, сияющим без завесы,
ты приблизишься к нему и удостоишься его приветствий.

Потом он вскрикнул и упал замертво. Да помилует его Аллах!»

Девятый рассказ. Один из *арифов* сообщил:
«Я заснул во время ночного чтения Корана и увидел во сне девушку самую прекрасную и благоуханную, какую я когда-либо видел. Она протянула мне записку, [которую держала в руке], и сказала: „Прочитай, что здесь написано!“. И я прочитал записку, вот что там было написано:

Ты наслаждался дремотой [и при этом подвергал себя опасности]
потерять прекраснейшую жизнь
с мальчиками в райских покоях.
Ты будешь жить вечно, там нет смерти,
и будешь постоянно проводить время с прекрасными девами рая.
Пробудись от сна! Поистине, лучше
ночное чтение Корана сна.»

[Далее] он рассказал: «Я проснулся в испуге и, клянусь Аллахом! каждый раз, как только я о ней вспоминал, сон тотчас отлетал от меня».

Одиннадцатый рассказ. 'Абд ал-Вахид ибн Зайд[102] рассказал:
Однажды мы были в этом нашем помещении для собраний, и мы уже снаряжались, чтобы отправиться на войну [против неверных], и я велел моим друзьям приготовиться к чтению пары стихов из Корана, и один человек прочитал на нашем собрании: «Поистине, Аллах купил у верующих их души и их собственность ценою рая». Тогда один юноша, примерно пятнадцати лет, отец которого умер, оставив ему большое богатство, встал и сказал: «О 'Абд ал-Вахид, неужели Аллах купил у верующих их души и собственность ценою рая?» «Да»,— ответил я, а он продолжал: «Поистине, я беру тебя в свидетели, что я тем самым

[102] 'Абд ал-Вахид ибн Зайд — один из самых ранних суфиев, основал первый рибат для своих учеников. См.: Massignon, *Lexique,* pp. 135, 192 sq.

и себя и мое имущество продаю за цену рая». Я ему ответил: «Острие меча хуже этого, а ты еще лишь мальчик: я опасаюсь, что у тебя не достанет выдержки для этого и ты окажешься слаб для этого». Тогда он сказал: «О 'Абд ал-Вахид, неужели я, заключив с Аллахом купчий договор на рай, окажусь затем слабым? Призываю Аллаха в свидетели, что заключаю купчий договор». Так или приблизительно так сказал он, да помилует его Аллах. 'Абд ал-Вахид продолжал: Тут мы показались сами себе ничтожными и сказали: «Мальчик это понимает, а мы вот не понимаем». И он (т. е. юноша.— *Е. Б.*) отказался от всего своего имущества, раздав все в милостыню, кроме своего коня, оружия и расходов на провиант. И когда настал день отъезда [на войну], он первым явился перед нами и воскликнул: «Привет тебе, о 'Абд ал-Вахид!» Я ответил: «Привет и тебе! Да принесет тебе продажа прибыль!» Затем мы отправились. Пока он был с нами, днем он постился, ночь проводил в молитве, прислуживал нам и ухаживал за нашими конями, охранял нас, когда мы спали, до тех пор пока мы достигли земли румийской. И пока мы там находились, он вдруг появился, громко крича: «О, как я тоскую по ал-'Айна' ал-Мардийа!» (т. е. большеокой возлюбленной.— *Е. Б.*). Мои друзья подумали: «Может быть, юноша сошел с ума и его разум помутился?» А я спросил его: «Дорогой мой, кто эта ал-'Айна' ал-Мардийа?» Он отвечал: «Я слегка задремал и увидел во сне, что кто-то пришел ко мне и сказал: „Иди к ал-'Айна' ал-Мардийи!“ И повел он меня на луг, где протекала река с прозрачной водой. И смотри! На берегу реки были девы с такими драгоценными украшениями и роскошными одеждами, что я даже описать не могу. Увидев меня, они обрадовались мне и сказали: „Это супруг ал-'Айна' ал-Мардийи!“ А я сказал: „Мир вам! Есть ли среди вас ал-'Айна' ал-Мардийа?“ Они отвечали: „Нет, мы лишь ее служанки и рабыни, иди дальше, она находится там, впереди!“ Я пошел вперед и пришел к реке из молока, вкус которого не менялся, на лугу, полном разных красот. На [лугу] были девы еще более прекрасные, чем первые. Увидев меня, они обрадовались и сказали: „Это супруг ал-'Айна' ал-Мардийи“. Я сказал: „Есть ли среди вас ал-'Айна' ал-Мардийа?“ Они отвечали: „Нет, мы лишь ее служанки. Она дальше, впереди“. Я пошел дальше и дошел до реки из вина, на берегах которой находились девы еще более прекрасные, чем те, которых я видел. Я сказал: „Есть ли среди вас ал-'Айна' ал-Мардийа?“ Они отвечали: „Нет, мы лишь ее служанки. Она дальше, впереди“. Я пошел дальше и пришел к реке прозрачного меда, на [берегу] которой [расположились] девушки, еще прекраснее ранее виденных. Я спросил: „Нет ли среди вас ал-'Айна'?“ Они отвечали: „Нет, мы лишь ее служанки. Она там, дальше“. Я пошел дальше и дошел, наконец, до шатра, [сделанного] из [целой] белой жемчужины. У входа в шатер находилась девушка с такими богатыми украшениями и в таких прекрасных одеждах, что я их не могу описать. Увидев меня, она обрадовалась мне и крикнула кому-то, находившемуся в шатре: „Ал-'Айна' ал-Мардийа, пришел твой супруг“. И я приблизился к шатру и вошел, и она сидела там на золотом троне, украшенном жемчугом и рубинами. И сказала она: „Добро пожаловать, о друг милосердного! Настало время, чтобы ты пришел к нам“. И, увидев ее, я был очарован ею и направился, чтобы обнять ее. Но она воскликнула: „Подожди! Еще не настало для тебя время обнимать меня, ибо в тебе еще [есть] дух жизни. Но в эту ночь у нас ты прекратишь пост свой, если захочет Аллах!“ Я проснулся, о 'Абд ал-Вахид, но тоска по ней меня мучает». 'Абд ал-Вахид рассказал дальше: «Только что успел он закончить свою речь, как на нас напал отряд врагов. Юно-

ша бросился им навстречу, и я насчитал девять врагов, убитых им. А сам он [пал] десятым. Я прошел мимо него, а он обливался своей собственной кровью и громко смеялся, [утопая] в ней, пока не покинул этот свет. И как прекрасно говорит поэт:

О ты, обнимающий мир бесконечный,
вечером и утром обманутый и вводящий в заблуждение.
Почему ты не выпустил из объятий мир,
чтобы обнимать в раю дев?
Если ты желаешь обитать в вечных садах,
ты не должен мнить себя неуязвимым от пламени ада.



ПЕРСОНИФИКАЦИЯ МЕСЯЦЕВ В ИСЛАМЕ

В моей статье «Райские девы (гурии) в исламе»[1] я обратил внимание востоковедов на весьма своеобразную категорию суфийских легенд, прибегающих к персонификации добрых дел праведника в образе прекрасных девушек и злых дел его в виде девушек безобразных. Это явление я пытался объяснить как следы зороастрийского влияния, связывая вместе с тем и мусульманских гурий с зороастрийскими *каник рушан*. Ныне я нашел крайне любопытную параллель к этим легендам, тоже носящую явные следы зороастрийского влияния.

Это небольшой рассказик, включенный в биографию известного шейха ʿАбд ал-Кадира ал-Джили или Гилани, носящую название *Бахджат ал-асрар ва маʿдан ал-анвар*[2] и принадлежащую перу некоего Нур ад-дина Абу-л-Хасана ʿАли ибн Йусуф ибн Джарира ал-Лахми аш-Шаттанауфи, родившегося в Каире в 644/1246-47 г., состоявшего главой чтецов Корана при мечети ал-Азхар и умершего в 713/1313-14 г.[3].

Жизнеописание это, хотя и изобилует весьма обстоятельными иснадами, ссылками на очевидцев и крайне точной датировкой отдельных событий, однако тем не менее в бóльшей своей части дает только ряд легенд, связанных с именем великого шейха. Восстановить по нему исторический облик ʿАбд ал-Кадира едва ли возможно — положительных данных весьма мало, и требуется крайне строгий критический анализ для того, чтобы отделить их от легендарных наслоений. Но зато работа эта дает другой, не менее ценный материал — она весьма ярко показывает нам, каково было представление суфиев XIII в. о их великом предшественнике. Несомненно, что созданный ими облик совершенно вытеснил реальную фигуру <шейха>, ибо на муридов значительно больше влияли рассказы о грозном и величавом чудотворце, чем небольшие крупицы исторической действительности, сохраненные легендой.

Интересно отметить, что иранское влияние чувствуется в очень многих из этих преданий. Весьма возможно, что это следует отнести на счет персидского происхождения ʿАбд ал-Кадира, которое довольно резко подчеркивается некоторыми из рассказов. Так, например, неоднократно упоминается, что некоторые из багдадских богословов относились к шейху в начале его карьеры довольно пренебрежительно, называя его هذا العجمى <«этот аджами» — т. е. иранец. — *Ред.*> Во-

---

[1] См. ст.: «Islamica», Lipsiae, 1925, S. 263 sq. <в наст. томе стр. 84—102. — *Ред.*>

[2] Издания: Каир 1304 (1886-7) и Тунис 1302 (1884-5).

[3] Brockelmann, GAL. Bd II, S. 118; ас-Суйути, *Хусн ал-Мухадира* (Rosen, Collect. Scientif. I, № 44, <B 1049>, л. 122б, № 43 <C 742>, I, л. 265а).

прос этот подлежит более тщательному исследованию, причем изучение дошедших до нас в довольно значительном количестве прозаических и поэтических произведений шейха может дать весьма ценные результаты. Особенно важно было бы установить подлинность связанного с его именем дивана на персидском языке[4]. Оставляя это в стороне, перехожу к специально интересующему меня в этой биографии рассказу. Вот что сообщает нам Шаттанауфи[5]: «Рассказывает Абу-л-Касим Дулаф: „Я и Абу-с-Су'уд Абу Бакр ал-Хауди и шейх Абу-л-Хайр Бишр ибн Махфуз ибн 'Унайма и шейх Абу Хафс 'Омар ал-Камимати и шейх Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Аскафи и шейх Сайф ад-Дин 'Абд ал-Ваххаб, сын шейха 'Абд ал-Кадира сидели у шейха нашего Мухйи-д-Дина 'Абд ал-Кадира ал-Джили, да возрадуется о нем Аллах, под вечер в пятницу, последний день Джумады II 560 г. <13 мая 1164 г.>, и он беседовал с нами. Внезапно вошел юноша прекрасного облика, сел возле шейха и сказал: „Привет тебе, друг Аллаха, я — месяц раджаб, пришел я поздравить тебя и уведомить о том, чему назначено случиться в течение меня, — это общее благо". И не видели люди в этом месяце раджабе ничего, кроме блага. И когда настало воскресенье, последний день его <12 июня 1164 г.>, пришел человек отвратительного вида (а мы опять были у шейха), и сказал: „Мир тебе, друг Аллаха, я — месяц ша'бан, пришел я поздравить тебя и уведомить о том, что случится в течение меня — это мор в Багдаде, недород в Хиджазе и меч в Хорасане". Говорил (рассказчик): и случился в этом месяце великий мор в Багдаде, и пришло известие о сильном недороде в земле Хиджазской и о мече в Хорасане. И болел шейх несколько дней в рамадане, а когда настал вторник, 29-е число его, <9 августа 1164 г.> (а мы опять были у него и присутствовали тогда еще шейх 'Али ибн ал-Хити и шейх Наджиб ад-Дин 'Абд ал-Кахир ас-Сухраварди и Шейх Абу-л-Хасан ал-Джаусаки и кади Абу Йа'ла Мухаммад ибн Мухаммад ал-Барра'), пришел муж светлого облика и величавый и сказал ему: „Мир тебе, друг Аллаха, я — месяц рамадан, пришел я извиниться пред тобой за то, чему было предназначено случиться с тобой в течение меня и проститься с тобой, и это последняя моя встреча с тобой". И затем ушел. Говорил (рассказчик): и умер шейх, да возрадуется о нем Аллах, в раби' II следующего года <февраль — март 1166 г.> и не дожил до другого рамадана... И говорил мне сын его, шейх Сайф ад-Дин 'Абд ал-Ваххаб, да помилует его Аллах, не было месяца, который не пришел бы к нему прежде, чем начаться, и если Аллах всевышний предназначал быть в нем злу или беде, он приходил в отвратительном виде, если же Аллах всевышний предназначал быть в нем обилию и благу или благодати и безопасности, приходил в прекрасном облике».

Первое, что поражает в этом рассказе, это совершенно не свойственная исламу персонификация месяцев, предстающих перед шейхом в человеческом образе. На почве ислама такое представление едва ли может быть объяснено, и мы тщетно искали бы для него обоснования в сочинениях ортодоксальных богословов. Приходится поневоле предполагать здесь постороннее влияние, причем сразу же бросается в глаза полная аналогия с гениями месяцев и дней зороастрийского календаря. Если вспомнить, что в календаре старого Ирана каждый месяц, каждый день и даже определенные отделы каждого дня имели

---

[4] Единственная рукопись см.: Ethé, *Catalogue of the India Office*, № 930, p. 580. Литографирован диван в Каунпоре в 1902 г.

[5] См.: *Бахджат ал-асрар*, стр. 22.

своих собственных покровителей из числа духовных сил [6], усмотреть здесь зороастрийское влияние будет весьма нетрудно. Вопрос о персонификации этих сил в человеческом облике тоже особого затруднения не представляет, ибо примеры таковой в Авесте достаточно часто встречаются [7].

Более того, можно даже установить, что такая персонификация в старом Иране могла быть инсценирована. Кисрави в *Китаб ал-махасин ва-л-аддад* рассказывает, что у Сасанидов в день Ноуруза к царю являлся поздравитель, юноша, символизировавший собой Новый год. Он передавал царю дары, говоря при этом: «Имя мое — Худжасте, начался со мной новый год и принес я царю благие вести, и мир, и послание» [8].

Можно было бы предположить, что шейх ʿАбд ал-Кадир и его семья сохранили многие из традиций старого Ирана [9]. В их глазах шейх — *вали Аллах* — по сану был ничуть не ниже прежних теократических властелинов и мог смело претендовать на те же почести, которые в свое время воздавались Сасанидам. Связь шиитских воззрений на имамат с теократическими теориями старого Ирана может считаться окончательно установленной. В таком случае здесь мы видим, как эти же положения применяются уже не к имаму, а к *вали,* являющемуся его законным заместителем на время *гайбат*. Таким образом, для нашей легенды возможны два источника — зороастрийская теология и придворные обычаи Сасанидов (последние, в сущности, вероятно, тоже восходят к построению зороастрийского календаря). Во всяком случае иранское влияние здесь несомненно, и тем самым у нас прибавляется еще один документ, свидетельствующий о связи персидского суфизма с зороастрийской традицией.

---

[6] См. статью H. Gray, GIPh, Bd II, S. 675—677.

[7] Почти любая из этих сил могла быть изображена в человеческом облике. Ср хотя бы описание Ардвисуры Анахиты (Йашт, 5, 30).

[8] Van Vloten, p. 360. Ср. также: Иностранцев, стр. 025.

[9] Если только это предание действительно восходит к его сыну, а не создано в позднейшее время. Впрочем эта типично иранская черта персонификации весьма пластично выступает и в других связанных с именем этого шейха легендах, как, например, легенда, содержащаяся в *Бахджат ал-асрар,* стр. 54, где излагается причина появления его прозвания Мухйи-д-Дин — «оживитель веры». Рассказывается, что однажды он нашел на улицах Багдада умиравшего от слабости нищего. Шейх помог ему подняться, нищий на глазах его начал оживать и потом сообщил ему, что он некто иной, как *дин Мухаммад,* и так как шейх воскресил его, то отныне прозванием его да будет Мухйи-д-Дин. Рассказ этот явно аллегорический. Такого же характера рассказ (*Бахджат ал-асрар,* стр. 85), где шейх рассказывает об искушениях, посещавших его на пути к познанию, и сообщает, что «мир и шайтаны его» представали пред ним в прекрасных соблазнительных образах.

II

Суфийская терминология

ЗАМЕТКИ ПО ПОЭТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ПЕРСИДСКИХ СУФИЕВ

1. Локон и лицо[1]

При изучении суфийской поэзии легко заметить, что количество образов, которыми пользуются суфийские поэты, довольно ограниченно. Весь запас их сводится к определенным формулам, так сказать, основным типам. Они являются отправной точкой при создании стихотворения — почти не видоизменяясь, лишь вступая в различные сочетания друг с другом, они направляют ход мыслей поэта.

Если бы эти образы должны были пониматься в буквальном смысле, то, конечно, такое положение вещей могло бы быть признано доказательством бедности мысли поэта, нежелания его вводить в круг своего творчества новый материал. Но в суфийской поэзии дело обстоит иначе. Самодовлеющей ценности образ в ней не имеет вовсе, назначение его — служить только своего рода словесным иероглифом, значком, прикрывающим собой истинное философское значение. Так как основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего кроме *таухид* или *вахдат-и вуджуд* в нем воспето быть не может, то тем самым и необходимость в разнообразии материала отпадает и на передний план выдвигается вопрос о наиболее целесообразном сочетании тех элементов, которые даны суфийскому поэту заранее, при вступлении на путь изучения философской доктрины. Центр внимания перемещается, основной задачей становится как можно лучше использовать имеющийся материал в смысле уточнения, уяснения проблем суфийской философии, а не введения нового материала путем создания новых художественных образов.

Такой взгляд на суфийскую поэзию, конечно, допустим только при том условии, если мы признаем рефлексию необходимо интегрирующим моментом в суфийской поэзии. Данные восточных источников скорее могут склонить к отрицанию этого момента: большей частью нам сообщают о том, что такой-то поэт создавал свои произведения в состоянии экстаза, как бы инспирированный, изрекая не свои слова, а являясь только рупором для выявления абсолютной мудрости[2]. В некоторых случаях восточные филологи безусловно правы — многие из лирических произведений таких поэтов, как Джалал ад-Дин Руми, конечно, могут быть признаны экстатически-визионарными, бессвяз-

---

[1] <Е. Э. Бертельс намеревался дать серию аналогичных статей, посвященных отдельным терминам суфийской поэзии (см. ниже, стр. 112 и 125). Однако этот замысел осуществлен не был. — *Ред.*>

[2] Ср., напр., биографию Ибн ал-Фарида, в кн.: *Диван 'Омара ибн ал-Фарида*, стр. 3—24.

ность, склонность к повторению одних и тех же слов, зачастую просто лишенные смысла восторженные возгласы,— все это, казалось бы, должно было подтверждать такого рода точку зрения.

Однако и здесь необходимо сделать оговорку. Надо помнить, что если мыслимо такого рода творчество, то мыслима и подделка под него, имитация экстаза... Ведь знает же западная литература технический прием «поэтического беспорядка». Исследователь должен уметь вскрыть сокровенные побуждения автора, разглядеть самый тайник его художественной лаборатории. Должен — но пока едва ли в состоянии выполнить это. Наше знание персидской суфийской поэзии еще слишком мало, чтобы дать нам в руки прочный критерий, и пройдет много времени. прежде чем мы будет подходить к подобным вопросам не при помощи художественного чутья, а вполне сознательно.

Для этого же прежде всего необходимо, чтобы эти произведения стали для нас тем, чем они являлись для суфия: не просто сменой традиционных образов, более или менее ярких, а вполне логичной последовательностью мыслей, обоснованной требованиями суфийской философии. Образы должны перестать быть только образами, должны стать соответствующими философскими понятиями, иероглифическое прикрытие должно быть снято.

Срывая покров образов, мы за ним находим новый ряд понятий — условные технические термины суфийской философии (*истилахат*), а вскрытие их уже дает нам возможность по желанию проникнуть еще глубже, взрывать самую философскую почву суфизма в поисках ее субстрата или удовлетворяться полученным результатом, используя его для дальнейшей работы.

Сознание необходимости вскрытия этих образов, так сказать, перевода их на язык доктрины ощущалось и самими суфиями. Доказательство этому — многочисленные комментарии к поэтическим произведениям. Сознавалось и то, что материал, в сущности говоря, ограничен и может быть систематизирован и сведен к сравнительно небольшому числу основных типов. Это доказывают попытки создать своего рода код, дать словари этих *истилахат аш-шу'ара*. К сожалению, бо́льшая часть известных мне работ этого типа безусловно должна быть признана не слишком высокой по качеству.

Три известных мне подобных словаря, имеющихся в рукописном виде в Азиатском музее, одинаково неполны, слишком лаконичны в своих объяснениях и не всегда точны. Два из них не датированы, все три анонимны, вследствие чего ценность их еще значительно падает. Одним из старейших датированных образчиков такого рода попытки приходится поэтому признать тот сравнительно небольшой список истолкованных образов, который дает Махмуд Шабистари (ум. 720/1320=21) в своем *Гулшан-и раз*.

Отвечая на вопросы мира Хусайни-Садат, он истолковывает следующие термины:

1) глаз (چشم)
2) губы (لب)
3) локоны (زلف)
4) пушок (خطّ)
5) родинка (خال)
6) вино (شراب)

7) свеча (شمع)
8) красавец, -ица (شاهد)
9) трущобы (خرابات)
10) идол (بت)
11) пояс (زنار)
12) христианин (ترسا)

Список весьма незначительный по объему, но тем не менее содержащий в себе почти все важнейшие мотивы, к которым остается добавить сравнительно немного, чтобы получить полный ответ на всякое затруднение при чтении суфийской лирики.

Но возникает другое весьма существенное препятствие. Список этот датируется началом XIV в., т. е. относится к эпохе полного развития доктринального суфизма. Имеем ли мы право пользоваться им при разборе более старой лирики? Не является ли вся эта система позднейшим построением склонных к схоластике суфиев, вместо практического прохождения «пути» перешедших к теоретическим мудрствованиям о нем?

Ответ на этот вопрос мы можем найти только путем изучения структуры суфийского образа. Анализируя его до конца, прослеживая весь ход мысли суфийского комментатора, мы можем уловить самую схему построения образа, разглядеть законы, которым он подчиняется. Что построение это не случайно, почти не требует доказательства. Поэтическая практика, из бесконечного множества возможностей избравшая лишь весьма немногое, является лучшим доказательством того, что именно эти образы в силу определенных соображений были признаны наиболее отвечающими потребностям суфийской лирики.

Основным моментом при рассмотрении образа, конечно, прежде всего будет нахождение tertium comparationis<среднего члена сравнения>, той базы, на которой воздвигается все строение. Логичность tertium comparationis—необходимое условие, без которого образ не сможет ожить, не сможет правомерно войти в обиход поэтического словаря, развиваться и расти далее. Это условие знакомо и суфиям. Лахиджи [3] в своем комментарии на *Гулшан-и раз* довольно часто ссылается на *ваджх-и шибх* как на закономерное основание для введения того или иного мотива.

Далее, при рассмотрении образов приходится постоянно помнить, что применение их обычно происходит в форме своеобразной дихотомии. Образ положительный обычно сопровождается его диаметральной противоположностью, являющейся его отрицанием. Этот дуализм не может показаться странным, если учесть то обстоятельство, что основной смысл *таухида* и заключается в том, чтобы путем того или иного метода слить воедино две диаметрально противоположные величины. Исходя от основного противоположения *ваджиб — мумкин* <необходимость — возможность>, мы находим это раздвоение красной нитью проходящим по всем суфийским концепциям, начиная от противопоставления духовных миров и кончая раздвоением в психических переживаниях посвящаемого, где мы видим такие пары:

хауф <страх> — *раджа'* <надежда>
баст <отпускание> — *кабд* <хватание>
сахв <трезвость> — *сукран* <опьянение> и т. д.

[3] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз*.

Аналогичными парами в поэтической терминологии будут постоянные противопоставления:

габр <неверный> — *му'мин* <правоверный>
сарв <кипарис> — *сунбул* <гиацинт>
дарйа <море> — *катра* <капля>
зулф <локон> — *ру* <лицо>
афтаб <солнце> — *мах* <луна>
афтаб <солнце> — *абр* <облако> и т. п.

Пары эти легко могут быть систематизированы и сведены к определенной, строго разработанной схеме, которая и покажет, насколько закономерно применение их в данном месте у данного автора.

Конечно, должны быть и образы, не имеющие пары, ни с чем не соединяемые. Это вытекает по необходимости из самого задания в *таухиде*. Тогда эти образы будут служить для выражения универсального принципа, стоящего выше условных подразделений мира мнимостей, и употребляться в тех случаях, когда требуется подчеркнуть именно эту изолированность, выключенность его из умопостигаемых понятий и переход на почву визионарности, являющейся конечной целью суфия-мурида. Достижение конечной цели являлось пожеланием, но на практике едва ли часто осуществлялось, как это видно из суфийской лирики, преимущественно носящей характер стремления, искания, тоски по утерянном и лишь весьма редко впадающей в ликующий тон обретения искомого. Отсюда ясно, что и образы эти должны быть сравнительно немногочисленны, что вполне подтверждается практическими наблюдениями.

Поэтому, прежде чем приступать к изучению образа, необходимо проследить его окружение, установить, в какой связи он чаще употребляется, и в случае установления его сцепленности в паре с другим образом не отрывать его, а исследовать их совместно, ибо структура положительного полюса прольет свет на построение полюса отрицательного.

Я ставлю себе задачей дать ряд посвященных анализу таких образов очерков, которые позволят оперировать этими образами вполне сознательно, обоснуют их логически. При этом ход исследования по необходимости должен быть обратным исторической последовательности. Исходить придется из утверждений составителей словарей или комментаторов и, разобрав их структуру, восходить к более старым, некомментированным авторам, пытаясь приложить к ним полученные результаты. Проникновение в структуру образа позволит совершенно точно установить, закономерно ли приложение полученного толкования к более старым авторам, и тем самым даст возможность вскрыть философский субстрат того периода суфизма, от которого до нас философских сочинений в прозе не дошло.

От исследования генезиса образа я пока сознательно отказываюсь, ибо это, во-первых, с наличным материалом, крайне неполным и недостаточным в его древнейшей части, почти что неосуществимо, а во-вторых, привело бы нас к вопросам уже не историко-литературного, а историко-психологического характера — почве настолько зыбкой, что при моих силах удержаться на ней едва ли возможно.

Темой настоящего очерка послужит только одна пара образов, случайно взятая мною из составляемого в данное время пространного списка подобных символов, именно *локон* и его естественная антитеза *лицо*.

* *
*

Начнем с определений, которые имеются в трех словарях суфийских поэтических терминов, имеющихся в рукописном виде в Азиатском музее. Интересующие нас термины объяснены там следующим образом.

А — анонимный словарь терминов в сборном кодексе Nov. 29 <B 1810>, лл. 246б—251а [4]:

زلف غیبت هویت را گویند که کس‌را بدان راه نیست

Локоном называют тайну *онности,* куда никому нет доступа.

رخ تجلیات محض را گویند

Лицом называют чистые *эманации.*

Б — словарик в комментарии на газель ʿАттара (та же рукопись)[5].

و چون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد

А когда упоминают *лицо,* имеют в виду миры, имеющие истинное бытие.

و چون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد

А когда упоминают *локоны,* имеют в виду миры, истинного бытия не имеющие.

В — словарь терминов, *Мир'ат-и 'ушшак* <см. ниже, стр. 126. — *Ред.*>

لف صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود (л. 41 б)

Локонами называют атрибуты мощи и эманации красоты, которые являются причиной сокрытия единства абсолютной красоты.

رخ و رخسار مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را گویند (л. 59 б)

Лицом и *ликом* называют место проявления субстанциальной красоты и эманаций красы.

Можно сказать, что определения всех этих трех источников особой ясностью не отличаются, но все же известные выводы из соединения этих трех определений вместе можно сделать. Именно, *лицо* во всех трех будет соответствовать истинной реальности, т. е. единому, абсолютному, несложенному духу, *локоны* же — эманациям смешанным, представляющимся величиной не реальной, а лишь мнимой. Несколько непонятным остается только отношение к этому термину источников А. И *Б* и *В* реальное значение придают лицу, локоны считая нереальностью. *А* определяет *локоны,* как «тайну онности» (*гайбат-и хувиййат*), термин, обычно означающий индифференцированное единство (*ʿалам-и ахадиййат*), т. е. само бытие par exellence, возможный максимум реальности.

---

[4] Текст его мною подготовлен к печати, так же как и полное описание этой рукописи. <Эта работа в настоящее время утеряна, ср. ниже, стр. 126. — *Ред.*>

[5] Текст издан мною в ДРАН, 1924 <см. ниже, стр. 357—359. — *Ред.*>

Для выяснения этого недоразумения обратимся к тексту Шабистари с толкованием Лахиджи.

Приступая к истолкованию термина *локон,* Шабистари говорит:

مپرس از من حدیث زلف پر چین * مجنبانید زنجیر مجانین [6]

Не спрашивай у меня предания о полном завитков локоне,
не потрясайте цепей бесноватых.

Лахиджи поясняет, что под локоном имеется в виду *таджалли-йи джалали* — «эманация мощи», путем которой абсолютное единство снижается и спускается, таким путем создавая воображаемую нереальную множественность окружающего нас физического мира [7]. «Длина локонов» — это указание на бесконечность форм проявления бытия и множественность идей. A tertium comparationis (*ваджх-и шибх*) между локонами и идеями (*та'аййунат*),— продолжает Лахиджи,— таков: подобно тому, как локоны являются завесой для лица возлюбленной, так каждое оформление в идею (*та'аййун*) и каждая индивидуализация в отдельное явление из множественности закрывает и занавешивает единую сущность (т. е. Истину) [8].

Отсюда становится ясно, что́ должно обозначать лицо — естественно, ту самую скрываемую эманациями абсолютную истину. Это определение мы и находим далее в начале главы о лице. «Лицо — указание на божественную субстанцию»,— говорит Лахиджи [9].

Таким образом, основная структура образа для нас уже стала ясна, остается только проверить его глубину и посмотреть, насколько развитие материального образа будет покрываться данными философской доктрины. Каковы свойства локона? Легкие, кудрявые волосы от малейшего движения красавца шевелятся, то прикрывая лицо, то открывая его.

نیاید زلف او یکلحظه آرام * گهی بام آورد گاهی کند شام

Локон его ни на миг не находит покоя,
то приносит утро, то делает вечер [10].

---

[6] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 384.

[7] زلف که اشارت به تجلّی جلالی فرموده بود و در مراتب تنزلّات و ظهورات بسیار است (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 383).

[8] درازی زلف اشارت بعدم انحصار موجودات و کثرات و تعیّنات است و وجه شبه میان زلف و تعیّنات آنست که چنانچه زلف پردهٔ روی محبوب است هر تعیّنی از تعیّنات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی است و در نقاب تعیّنات و تشخّصات کثرات اشیاء آن حقیقت واحده مختفی و مستتر است (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 384.)

[9] بدانکه رخ اشارت بذات آلهی است باعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی از وی و خطّ اشارت بتعیّنات در هویّت در تجرّد و بی نشانی عالم ارواح است که اقرب مراتب وجود است بغیب هویّت در تجرّد و بی نشانی (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 399)

[10] بیقراری زلف اشارت به تغیّرات و تبدّلات سلسلهٔ وجوداتست که هر ساعت بنوعی و وضعی دیگر است (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 397).

Абсолют — мир, не знающий изменений, мир стабильности, там только устойчивость, только неподвижность. Нереальный мир эманаций — напротив, мир неустойчивости, мир постоянных изменений, двух мгновений не пребывающий в едином состоянии, ежесекундно возникающий и вновь исчезающий. Параллель полная, сравнение выдержано.

Далее, *локон* вьется, он искривлен, кривизна — противоположность прямоте, отрицание ее, следовательно, локон в самой сущности своей содержит два представления — прямой линии и отрицания ее — кривой. В мире единства противоположений быть не может, там все слито воедино, там «последний» равняется «первому», «явный» равен «тайному». Для появления идей, напротив, необходимо, чтобы произошла дифференциация атрибутов и возникли имена Аллаха, являющиеся внешним знаком, как бы жестом этих атрибутов. Возникают диаметрально противоположные представления, как имена *мудилл* <ведущий к ошибкам> и *хади* <ведущий по прямому пути>, *захир* <явный> и *батин* <тайный>. Эта концепция и передается путем упоминания о кривизне локона. «Кривизна локона — это появление противоречий номинальных и атрибутивных», — говорит Лахиджи [11].

Кривизна локона, замыкающегося в кольцо, по ассоциации вызывает характерный для любовной лирики образ силка, в который попадает сердце влюбленного, стремящегося к возлюбленному.

چو دام فتنه می‌شد چنبر او * بشوخی باز کرد از تن سر او

Когда кольцо его (т. е. локона.— *Е. Б.*) стало силком смуты,
он кокетливо отделил от тела его голову,—

говорит Шабистари [12].

Но мир эманаций суфии представляют себе в виде кольца, замыкающегося на последнем заключительном звене — человеке. Таким образом, можно сказать, что ищущий бога суфий пойман в кольце низших миров и должен стремиться к освобождению из него, что и будет вполне соответствовать приведенному выше образу. Явления мира — множественны, каждое из них может увлечь человека, сбить с прямого пути и заставить забыть основную цель, а локон изобилует завитками, каждый из них — силок для неопытного сердца [13].

معلق صد هزاران دل ز هر سو * نشد یکدل برون از حلقهٔ او

Сотни тысяч сердец подвешены повсюду,
ни одно не вырвалось из его кольца [14].

Т. е. каждое сердце увлечено и оковано чем-нибудь другим в этом мире фантасмагории, и увлечение его для него становится завесой, скрывающей лик друга.

---

[11] کجی زلف ظهور تخالف اسمائی و صفاتی (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 385).

[12] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 396.

[13] گرفتاری عاشق بواسطهٔ تقید بقیود احکام کثرات که هر یکی شکنی است از آن زلف چین (Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 385).

[14] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 385, стихи Шабистари.

Анонимный поэт, цитируемый Лахиджи, говорит:

سخن زلف مشوش بگذار * دل از این شیفته‌تر نتوان کرد
ابتلا نیست در این کار مرا * که ازاین هیچ خبر نتوان کرد

Оставь речи о спутанных кудрях,
нельзя смущать сердце еще сильнее.
Я не подвергаю испытанию это дело,
ибо ничего о нем нельзя сообщить [15].

В связи со сказанным эти слова совершенно ясны. Мир — нереален, он — фантасмагория, спутанность, изучить его до конца нельзя, изучать его — значит смущать сердце, я не знаю мира и не должен знать, ибо я стремлюсь лишь к единой истине.

В мире абсолютном нет противоположностей, вера — понятие, созданное лишь для нашей несовершенной вселенной, откинь покров идей, и окажется, что вера равна неверию. Отсюда становятся понятными столь обычные, так часто повторяемые суфиями слова:

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست
در بند کفر مانده و ایمانم آرزوست [16]

Вера и неверие мое — только лик и кудри твои (т. е. бога. — *Е. Б.*),
я остался в цепях неверия, но томлюсь по вере.

Т. е., я пребываю в этом мире, где истинная сущность невидима, но томлюсь по проникновению в мир единства. Или такой пример:

از روی اوست اینهمه مؤمن عیان شده
وز زلف اوست این همه کفار آمده
آن یک ز روی اوست به تسبیح مشتغل
وین یک زموی اوست بزنار آمده [17]

От лица его явились все эти правоверные,
от кудрей его все эти неверные.
Один от лица его занят четками,
другой от кудрей его взялся за *зуннар*.

Кокетливому красавцу иногда приходит в голову фантазия остричь свои пышные темные кудри — мир нереальный невечен, абсолют может заставить его исчезнуть и утонуть в свете истинного единства [18].

Кудри красавца всегда темны, как ночь, лицо сияет, как солнце; сравнение эманаций единства, озаряющих мрак множественности, с лучами солнца известно всякому, кто хоть раз заглядывал в диваны суфийских поэтов.

---

[15] Там же, стр. 384.
[16] Там же, стр. 396, анонимный поэт.
[17] Там же, анонимный поэт.
[18] بریده شدن زلف نسبت بارباب استدلال که علمااند فنا و تغیرات عالم مراد است که سبب حدوثش میگردد و از محدث استدلال بواجب مینماید و نسبت بارباب حال که صاحبان کشف و شهودند بریده شدن زلف اشارت بمحو و انطماس تعینات و کثرات است

Сравнение может быть продолжено до бесконечности, глубина символа неисчерпаема, представления выбраны удивительно удачно и покрываются с изумительной точностью. Дальнейшее углубление для нас едва ли необходимо, ибо наша попытка путем проведения аналогии оправдать построение Лахиджи уже увенчалась полным успехом. Поэтому оставим локон и перейдем ко второй теме — антитезе его, лицу. Если о мире противоположностей, о множественности можно многое высказать, если его можно рассматривать с разных сторон, то абсолют характеристике поддаться не может. В нем все и вся, и вместе с тем ничего. Что бы я ни высказал о нем, если я не сопровождаю свое утверждение отрицанием, оно будет ложным. Поэтому конструкция образа *лицо* значительно проще и сводится к немногим основным моментам.

Во-первых, универсальность:

رخ اینجا مظهر حسن خدائیست [19]

Лик здесь — проявление божественной красы, —

говорит Шабистари, а другой цитируемый Лахиджи поэт восклицает:

ای جمله جهان در رخ جانبخش تو پیدا
وی روی تو در آئینهٔ کون هویدا [20]

О, весь мир очевиден в дарящем жизнь лике твоем,
а лицо твое явно в зерцале бытия!

Т. е. все заключено в абсолюте, но отражением абсолюта является нереальный мир, который представляет собой только как бы тень мира реального [21].

Во-вторых, друг отбрасывает покров кудрей и являет свою красу влюбленному.

چون نقاب زلف مشکین از جمال خود گشود
صبح صادق در شب دیجور ناگه رو نمود
هم بچشم دوست دیدم چون جمالش جلوه کرد
کافتاب از مشرق هر ذره تابان گشته بود [22]

Когда он отбросил покров мускусных кудрей с красы своей,
ясное утро вдруг просияло в темной ночи.
Очами друга я видел, когда явилась его краса,
что солнце вспыхнуло на восходе каждого атома.

Так как каждая форма бытия — так или иначе отражение абсолюта, то, следовательно, единое бытие можно найти в каждой пылинке.

Другой пример оттуда же:

---

[19] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 400.
[20] Там же, стр. 402.
[21] Ср. тарджи'банд Насир-и Хосрова, изд. В. А. Жуковским в ЗВОРАО, т. IV, стр. 386—393. <Этот тарджи'банд вряд ли принадлежит Насир-и Хосрову. В некоторых рукописях он приписан шейху Махмуду Шабистари. — *Ред.*>
[22] Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз,* стр. 396, анонимный поэт.

صد قیامت گشت هر دم آشکار * تا جمالش پرده از رخ برگشاد
چون نقاب زلف از رخ برگرفت * جان عاشق گشت واصل بر مراد
تا بزلفش سرفرازی میکنم * سایهٔ او از سر ما کم مباد [23]

Сто Страшных судов становились явными каждый миг,
когда краса его сбросила покров с лица.
Когда он снял покров локонов с лица,
душа влюбленного достигла желанного.
Пока я горжусь его локонами,
пусть тень их не перестает падать мне на голову.

Все образы ясны и понятны. Смысл таков: я не должен углублять-ся в этот случайный мир, а если я это делаю, то пускай я и погрязну в нем окончательно и никогда не увижу света абсолюта.

Другой пример:

اگر یکبار زلف یار از رخسار بر خیزد
هزاران آه مشتاقان ز هر سو زار بر خیزد
اگر غمزش کمین سازد دل از جان دست بفشاند
وگر زلفش بر آشوبد ز جان زنهار بر خیزد [24]

Если хоть один раз кудри друга поднимутся с лица,
со всех сторон жалобно раздадутся тысячи вздохов томящихся [влюбленных].
Если кокетливый его взор устроит засаду, сердце омоет руки от жизни.
Если кудри затрепещут, душа начнет стенать.

Другой пример:

هر دم بیاد رویش جمع آورم دل و جان
بازم کند پریشان سودای زلف دابر
ازرخ نقاب زلفت بردار تا نماند
نام و نشان عالم از مومن وز کافر [25]

Каждое мгновение, помышляя о его лице, я собираю [силы] сердца и души
снова делает меня рассеянным томление по локону красавца.
Сними покров локонов с лица, чтобы не осталось
в мире ни имени, ни признака верующего и неверного.

Логично, продуманно нарисованная картина томления суфия, стре-мящегося в абсолют и отрываемого от него окружающим его миром
Та же картина в другом примере:

عاشق دیوانه چون خواهد که بیند روی یار
زلف او آشفته گردد پیچ و تابی میکند
تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
پرده بردارد ز رخ فکر صوابی میکند [26]

---

[23] Там же, стр. 397, анонимный поэт.
[24] Там же, стр. 385, анонимный поэт.
[25] Там же, стр. 384.
[26] Там же, стр. 385.

Когда обезумевший влюбленный захочет увидеть лик друга,
локон его (т. е. друга.— *Е. Б.*) начинает волноваться, крутится и вьется.
Если, чтобы томящиеся увидели красу его воочию,
он (т. е. суфий.— *Е. Б.*) поднимает покров с лица,
то это [единственная] правильная мысль.

Здесь запечатлен несколько иной аспект этого переживания. Все суфии обычно жалуются на то, что внешний мир становится особенно назойливым и особенно настойчиво заявляет о своем присутствии, когда человек стремится отрешиться от него. Всем известные картины искушений христианских святых являются отражением того же переживания.

Рассмотрев конструкцию образа, мы уже можем с уверенностью подойти к тем определениям, с которых мы начали наше исследование, и установить, насколько они правильны. Становится совершенно ясно, что *Б* и *В*, если и выражают свою мысль довольно неотчетливо, то, несомненно, имеют в виду то самое толкование, которое мы сейчас изложили. Напротив, *А* дает объяснение ошибочное, вызванное представлением о черном цвете кудрей, который в данном случае является единственным tertium comparationis <средний член сравнения>. Сравнение далее проведено быть не может, и параллелизма не получится. Ошибка вскрывается еще и благодаря тому, что даваемое *А* определение находится и в других словарях, но относится ими не к кудрям, а к родинке (*хал*), где оно вполне уместно и правильно выражает символ, как я надеюсь со временем показать.

* *
*

Дабы не утомлять внимания читателей, я не буду углубляться далее в эти образы. Структура их стала вполне ясна, логичность ее доказана. Дальнейшее углубление вполне возможно и происходит путем наслоения образа на образ. Всем известно, что лицо красавца персидские поэты охотно сравнивают с розой, локоны с гиацинтом. Суфии вполне логично пользуются и этой дальнейшей надстройкой и таким образом еще усложняют и затемняют символ. Белизна лица и чернота кудрей дают возможность ввести образ ночи и дня, и такие параллели могут быть умножены. Но рассмотрение их отвлекло бы нас в сторону. В данный момент перед нами более важная задача. Нам предстоит установить, каково отношение к этим образам поэтов более раннего периода. Пользование этими образами, как мы видели выше, предполагает разработанную метафизическую основу, без которой они должны утратить право на существование, перестать быть вполне адекватными выражаемому ими представлению.

С другой стороны, западные исследователи суфизма (я имею в виду главным образом Р. А. Никольсона и Э. Броуна) склонны в первом периоде персидского суфизма видеть только разработанную схему «пути», фиксацию психологических переживаний при отсутствии метафизической подкладки. Суфии раннего периода даже иногда сами подчеркивают это, ссылаясь на хадис:

لا تفكّروا فى ذات الله و تفكّروا فى آلائه

<Не думайте о сути Аллаха, а думайте о милостях его.>

Рассмотрение диванов трех старейших суфийских поэтов покажет нам, так ли это на самом деле и действительно ли старые персидские суфии воздерживались от метафизических рассуждений. Если метафизика им была незнакома, то полученные нами построения к их поэтическим произведениям должны быть неприложимы. Если же окажется, что констатированные нами основные моменты структуры имеются и у них, то тем самым будет доказана наличность у них идентичных метафизических построений.

Для исследования я беру как наиболее удобный материал три из наиболее старых полностью дошедших до нас дивана: Баба Кухи Ширази, Сана'и [27] и Ахмад-и Джама. Само собой разумеется, что я не буду приводить всех тех мест, где эти термины в их диванах встречаются, ибо один только персидский текст этих отрывков без каких-либо дополнений занял бы солидный том. Я ограничусь только несколькими, наиболее яркими примерами, которых для моей цели будет достаточно.

Для начала беру диван Баба Кухи как старейшего из этих трех авторов [28]. У него мы находим такие упоминания о локоне:

در خم زلف سیه‌کار تو چون در بندم
زار چون مرغ شب تار بنالم چه عجب

Так как я связан в кольце свершающего черные дела локона твоего,
что за диво, если я горестно стенаю, словно птица в темной ночи?

Образ в точности совпадает с виденными нами выше у Лахиджи примерами. Обычный мотив томления в мире нереальности выражен в таком примере:

چون پریشانست زلف یار ما
جز پریشانی نباشد کار ما

Так как спутан локон нашего друга,
то и дело наше может быть тоже только запутанным.

Мотив спутанности локона нами был рассмотрен и объяснен как противоречия мира относительных понятий.

<Другой пример:>

در شب تاریك پیش زلف یار
رهنمای عاشقان آمد صبا

В темной ночи пред локоном друга
водителем влюбленных стал весенний ветер.

Т. е. откровение (*илхам*) — это дуновение ветра, раскрывающего покровы окружающего нас мира.

<Еще пример:>

شب رفته ایم در سر زلف تو چون صبا
زلفت به تاب گفت که درویش مرحبا

[27] <Позднее Е. Э. Бертельс не считал Сана'и суфием. См. Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 454—455. — *Ред.*>

[28] Цитирую по подготовленному мною к печати тексту. О нем см.: ДРАН-В, 1924, стр. 59 <в наст. томе, стр. 279, 285 и сл.; ср. БС I, № 15 и № 36 и БС II, № 32; ср. также стр. 296, 298, 299 о подлинности дивана. — *Ред.*>

Ночью мы проникли в твои кудри, как весенний ветер,
кудри, извиваясь, сказали: «Привет [тебе], дервиш!»

Т. е. при попытке проникнуть за покровы, в тайну духа, нереальное старается удержать ищущего, заманить его к себе.

<Еще пример:>

بزلف خود بر آور جانم از تن
که یوسف در تك چاه است امشب

На кудрях твоих извлеки душу мою из тела,
ибо Йусуф сегодня ночью на дне колодца.

Т. е. тело сковывает душу, помоги ей освободиться от оков, дай ей, проникнув в тайны мира эманаций, подняться выше его. Этот образ требует объяснения терминов «Йусуф» и «колодец», но я не буду останавливаться на них, чтобы не задерживаться слишком долго. Замечу только, что Кухи любит образ друга, спускающего кудри в колодец и так извлекающего оттуда Йусуфа, и кудри в таком контексте объясняет как حبل المتين [крепкая вервь], намекая на известный стих Корана [III, 98].

نکرده سجده اگر اختیار زلفش را * لعین در دل آدم ندید ذات خدا

Если не избрал поклонения его локонам
проклятый (т. е дьявол.— *Е. Б.*), [то это потому, что] в сердце Адама
он не увидел субстанции бога.

Намек на известное предание о причине падения Иблиса. Он должен был поклониться человеку; здесь поставлен знак равенства: человек=локон. Т. е. человек как последний предел и конечная цель цепи эманаций.

منم خال سیاه روی ماهش * میان چین زلفین مسما

Я — черная родинка на лице его луны,
посреди завитков двух локонов «наименованного».

Здесь локон открыто поясняется термином *мусамма,* обозначающим в суфийской концепции то, что путем эманаций вылилось из *исм, асма'* — имена бога — т. е. мир.

محمّدی که دو زلفش بود شب معراج...

Мухаммад, два локона которого являются ночью Ми'раджа...

Дальнейшее осложнение первоначального образа. Введен мотив ночи, поставлен знак равенства: Мухаммад=*инсан-и камил* <совершенный человек>=*ахадиййат-и джам'* <единственность во множественности>.

Эта строчка предполагает представление о Мухаммаде как о демиурге.

Перехожу к упоминаниям о лице. Оно, как мы и предположили выше, упоминается реже.

سوختم پروانه سان از شمع رخسار شما

Я сгорел, подобно мотыльку, от свечи лица вашего.

Т. е. достиг *фана'* в абсолютном единстве. Образ осложнен введением мотива *свечи.*

در ذره ذره بین رخ اورا در آفتاب

В каждой пылинке узри лицо его, [сияющее] в солнце.

Т. е. весь мир — выражение одной *ахадиййат,* абсолютного единства. Введен мотив *солнца.*

بهوای گل رخسار تو ای سرو بلند * همچو بلبل بچمن زار بنالم چه عجب

Томясь по розе лица твоего, о высокий кипарис,
если стенаю я жалостно, словно соловей на лужайке, что тут дивного?

Знакомый мотив, осложненный введением образов *розы* и *соловья.*

Этих примеров совершенно достаточно, чтобы убедиться, что Кухи пользуется этими терминами в полном соответствии с установленной нами выше схемой и что, следовательно, философская система его должна в общих чертах быть одинаковой с концепциями более поздних авторов.

Не менее убедительны примеры, взятые из дивана Ахмад-и Джама [29].

اگر از زلف تو یك حلقه پدیدار آید * ای بسا پیر که از خرقه بزنار آید

Если из локонов твоих появится хотя бы одно кольцо,
как много старцев от хырки перейдет к зуннару!

Полное соответствие с изложенным выше. Этот мотив Ахмад-и Джам разрабатывает особенно охотно.

همه خوبان و شاهان جهانرا * ز خالت دانه و زلف تو دام است

Для всех красавцев и царей мира
твоя родинка — зерно, а локон — силок.

جز کمند زلف یارم در جهان * عاشقانرا پای‌بند و دام نیست

Кроме аркана локона друга моего, в мире
нет силка и ловушки для влюбленных.

زلف او دام بلا و خلق عالم صید او
هر یکی جان میدهد تا خود که یابد دانهٔ

[29] Цитирую по рукописи Аз. муз., № 176h <B 128>.

Локон его — силок испытания, а люди мира — дичь его,
всякий отдает душу, чтобы только найти зерно.

Т. е. в поисках единства люди попадают в силок множественности

کافری جز در میان تاب زلف یار نیست
گبرگی جز در بر آن نرگس خونخوار نیست

Нет неверия нигде, кроме завитков локона друга,
нет гебрства нигде, кроме груди этого кровожадного нарцисса!

С этой же последовательностью применяется термин *лицо*.

بسکه جانم ز تمنای رخ یار بسوخت
دل هر سوخته بر زاری من زار بسوخت

Так много горела душа моя от мечтаний о лике друга,
что сердце всякого сожженного болезнью горит от моего горя.

با وجود درد خود درمان چکار آید مرا
بی جمال روی تو بستان چکار آید مرا

При наличии болезни моей, на что мне лекарство!
Без красы лика твоего, на что мне сад!

Здесь слово сад (*бустан*) поставлено вместо синонима *джаннат* — рай. Т. е. рай — все-таки множественность, поэтому я отрекаюсь от него и ищу единства.

Полную аналогию находим и в диване Сана'и, несколько примеров из которого я приведу [30]:

از فتنهٔ زلف مشکبارش * گوئی که همیشه در خماریم

От смуты полного мускуса локона его
мы словно постоянно в похмелье.

Это указание на состояние, называемое суфиями *сукран* «опьянение».

چه رسمست آن نهادن زلف بر دوش * نمودن روز را در زیر شب‌پوش

Что это за обычай спускать кудри до плеч,
показывать день под покровом ночи!

فتنه‌را در عالم آشوب و شور * با سر زلفین تو اسرارها

В мире смятения и волнения у смуты
много тайн, [общих] с двумя локонами твоими.

گرچه خوبست بگرد رخ تو زلف دراز * خط بسی خوبتر از زلف دراز آوردی

[30] Цитирую по литографированному изданию дивана Сана'и без указания места и даты напечатания.

Хотя прекрасны длинные кудри вокруг лица твоего,
но ты принес пушок гораздо более прекрасный, нежели длинные кудри.

Т. е. абсолютное единство лучше мира, хотя бы и прекрасного.

اندر خم زلف بت‌پرستت * حاجت ناید بروشنائی

В кольцах твоих идолопоклоннических кудрей
нет нужды в свете!

Опять указание на неверие в связи с кудрями. Пример на *лицо:*

ما عاشق روی آن نگاریم * زان خسته و زار و دلفگاریم

Мы влюблены в лицо того красавца,
оттого мы больны, жалки и страдаем сердцем.

Не могу обойти молчанием крайне своеобразной цитаты из того же дивана. Рассмотренные нами термины употреблены Сана'и не в мистическом смысле в касыде в честь Ибрахим-шаха Газневида. Однако при значительной близости к суфийской идеологии все же эти образы не вполне совпадают с намеченной выше картиной.

قبلهٔ خود ساخته از پی ایمان و کفر * زلف نگون ترا روی ستان ترا

Кыблой своей ты сделал для веры и неверия
спущенные локоны твои и поднятое лицо твое.

پرده زنان روز و شب حلقهٔ زلف ترا * غاشیه‌کش چرخ پیر بخت جوان ترا

Ночь и день, [как рабы], поднимают завесу перед кольцом кудрей твоих,
древний небосвод несет чепрак твоей юной судьбы.

Быть может, здесь можно было бы видеть начало развития этой терминологии из светской, преимущественно народной любовной лирики, перешедшей к суфийским поэтам.

* *
*

Важность составления подробного списка этих образов и основательного изучения их структуры самоочевидна. Строчки, которые при обычном подходе воспринимаются чисто внешне и европейскому читателю ничего не говорят, при таком изучении раскрываются, становится ясным истинное намерение автора, и делается возможным правильное суждение о нем. Должен сделать еще одну оговорку. Я отнюдь не буду утверждать, что разработанная мною выше схема обязательна для всякого суфийского поэта и что иных возможностей выразить свои мысли они не имели. Отдельные яркие личности могли пытаться разбить созданную традицией форму и искать новых путей. Правда, для Востока, придающего большое значение традиции, эта черта мало характерна, но возможна она и там, и довольно интересный пример такого сознательного отклонения от традиционной схемы я могу привести.

Это небольшое месневи турецкого поэта Шахиди Дэдэ, дервиша ордена Мевлеви, родившегося в местечке Муглэ провинции Ментешэ. Месневи, носящее название *Гулшан-и вахдат* и законченное в 927/1520-21 г.[31], представляет собой аллегорический рассказ о споре отдельных частей лица красавца между собой, развитое в целую законченную поэму, своего рода *муназаре*. В прозаическом предисловии автор сообщает, что написал ее под влиянием известной *Мантик ат-тайр* 'Аттара и в подражание этому произведению. Тема *Мантик ат-тайр* — сравнение суфиев различных категорий, характеристика их путей и методов в достижении *таухида,* причем отдельные типы суфиев аллегорически изображены в виде разных птиц. Шахиди ставит себе ту же задачу, но вместо птиц берет разные части лица красавца: локон, родинку и т. п.

Следует отметить то обстоятельство, что Шахиди вполне ясно сознавал, какие затруднения возникнут на его пути, если традиционные образы он использует не в обычном их значении. Во избежание недоразумений он снабдил свою поэму пространным предисловием на персидском языке[32], где точно определяет значение своих терминов. «*Лицо,* — поясняет он, — означает возлюбленного, который озаряет собрания их (т. е. суфиев.— *Е. Б.*) словно светоч». *Локон* — означает стремящегося к *таухиду* влюбленного, которому открылась сущность тайны единства, причем он не может удержать ее и невольно, словно Мансур (т. е. ал-Халладж), восклицает «Я — Истина»[33].

Нельзя не признать, что сравнение выбрано довольно удачно и до известного предела может быть проведено. Но лишь до известного предела, полного соответствия мы здесь все-таки не найдем, и в этом и сказывается слабость нашего автора по сравнению с освященной веками суфийской традицией. Не буду, однако, вдаваться сейчас в полный анализ этого произведения, это отвлекло бы нас в сторону от нашей основной цели.

Сейчас, в заключение, замечу еще только одно. Мы проделали сравнительно небольшую работу, рассмотрели весьма малую часть того обильного материала, который дает нам в распоряжение суфийская поэзия. Несмотря на это, результаты не замедлили сказаться. Мы сразу же почувствовали под ногами твердую почву и можем с уверенностью высказать суждения, которые без этой работы висели бы в воздухе, ничем не обоснованные. Это достижение показывает всю необходимость продолжения работы в намеченной плоскости. Каждый дальнейший шаг приведет к новым завоеваниям, и в конце концов мы получим хороший и верный путеводитель, который предохранит нас от опасности сбиться с пути и погибнуть в зыбучих песках темных аллегорий персидского суфизма.

---

[31] Рукопись Аз. муз., Nov. 29 <B 1810>.
[32] Сама поэма написана по-турецки.
[33] Рукопись Аз. муз., Nov. 29 <B 1810>, л. 363а.

СЛОВАРЬ СУФИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

МИР'АТ-И 'УШШАК

Текст

<Публикуемый ниже текст подготовлен Е. Э. Бертельсом по рукописи Азиатского музея, Nov. 28, представляющей собой список анонимного недатированного словаря суфийских терминов под названием *Мир'ат-и 'ушшак*. Оригинал рукописи в настоящее время утерян. Е. Э. Бертельс расшифровал весь текст на основе сличения с другими аналогичными словарями и расположил слова в строгом алфавитном порядке, пометив, на каких листах рукописи они находятся. Как видно из текста статьи «Локон и лицо» (см. выше стр. 113, прим. 4), им был подготовлен также текст другого словаря суфийских терминов по рукописи Азиатского музея, Nov. 29 <B 1810>. Эта работа Е. Э. Бертельса утеряна. Е. Э. Бертельс намеревался исследовать суфийскую терминологию с привлечением текстов нескольких словарей суфийских терминов, пользуясь методикой, примененной в статье «Локон и лицо». (Ср. выше, стр. 112, 124, 125). Эта статья является как бы ключом к пользованию публикуемым здесь текстом *Мир'ат-и 'ушшак. — Ред.*>.

آب حیوان

وجود مطلق و تعین اول را گویند و بر مجلای تجلیات الوهیت حق هم اطلاق نمایند بیت ما آب روانیم و تو دریای حیاتی * جویای توایم از همه سو رو بتو داریم * نظم فوه ماء الحیوة شاربه * خضر لم یصل الی الظلم

آب روان

فرح و صفای دل‌را گویند که از علوم و معارف حقیقی باشد بشرط آنکه شیرین و صاف بود بیت تا عارض جانانه بما کرد تجلی * در گلشن دلها همه چون آب روانیم * گاه باشد که علوم حکمی و شرعی بآب ممثل کردد و گاه باشد که صفای دل و مسئله توحید بان مصور کردد و کلام اهل کمال هم مصور بآب روان شود اما اگر آب کرم باشد کلام اهل جذبه و سکر باشد و اگر سرد باشد کلام ارباب محو و عقول سلیمه باشد

ابد

عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات منفعله بر وجهی که

مسبوق باشد بماده و مدّت لیکن دایم و باقی بود بتجدّد ظهور اولئت ذات حق در آخریت او

ابد الاباد
همان امتدادست [انظر: ابد] اما باعتبار سقوط ملاحظهٔ آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلاً بیت مارا سخن از یار قدیم است درین راه * زین بیش مکویید حدیث حدثان‌را

ابر
حجاب دل‌را کویند که از ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی باشد و مانع مشاهدهٔ آفتاب تجلی اسمائی و ذاتی کردد و در هر مرتبه از مراتب و اطوار باشد بیت فسرده جند توان بود کو نسیم فنا * که ابر پستیم از پیش آفتاب برد

ابرو
اعوجاج سالك‌را کویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب سقوط درجات و حاجب کمالات او کردد از روی کشف در حال شهود چهرهٔ معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود بیت در کوشهٔ امید چو نظارکان ماه * چشم طلب دران خم ابرو نهاده‌ایم

اتّصال
ملاحظه و شهود عارف‌را کویند در مرتبهٔ طور روحی این معنی‌را که تعین وجود او در وجود مطلق مستهلك است و این حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق کردد در عین مشاهدهٔ ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی حضوری بیت کسستم از همه فکری و در تو پیوستم * چشیده یك قدح از لعل تو چنین مستم

احد
اسم ذات بحت و مطلق معنی است باعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از اسماء و صفات

احدیت
اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند و ملاحظهٔ عدم تقید او بتعدد نعوت و صفات کنند

احدیة الجمع
اسم همان مرتبهٔ احدیتست اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسب و اضافات در ذات احدیت و اتصاف بجامعیت صفات ذاتیه نظم بیا و بنکر اکر چشم خرده بین داری * که سنک ریزهٔ بطحا عقیق و مرجانست

احسان
کمال عبودیت و پرستش آفریدکارست خالصا لوجه الله چنانچه همیشه بنور بصیرت در مشاهدهٔ جمال باشد و بجان و دل در مطارحهٔ انجمن وصال الاحسان ان تعبد الله کانك تراه فان لم تکن تراه فانه یراك

احوال
آن کیفیت فیضی است که از مبداء عالی بر دل سالك عارف فرود آید اما سریع الزوال باشد و قرار نکیرد و اکر قرارپذیر کردد فیوض را مقامات گویند بیت پریشانم چو زلف حالم اینست * بکفتم مو بمو احوالم این است

ارادت
لمعهٔ محبت‌را کویند در دل که باعث توجه کردد بمطلوب حقیقی طوعا و کرها و این معنی‌را مراتب است اول مرتبه آنکه باعث بر ترك قیود و اضافات و هجرت رسوم و عادات مرید باشد بیت از عادت و رسم اهل تقلید * چون شکر کنم که باز رستم مرتبهٔ دوم آنکه با وجود توجه مرید بمراد حقیقی در طریقهٔ طلب بر استقامت و ثبات باشد و ان لو استقاموا علی الطریقة لا سقیناکم ماءً عرقاً بیت رهی نمی برم و چارهٔ نمی‌یابم * مکر محبت مردان مستقیم احوال * مرتبهٔ سیوم ذهول مریدست از غیر مراد و مشاهدهٔ عین مرادست هم بعین مراد بیت نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم * چون ترا از من دلخسته همین بود مراد

آرزو
میل است باصل و مبداء خود با اندك اکاهی از مبداء بوجهی از وجوه بیت یا رب این آرزوی من چه خوش است * تو باین آرزو مرا برسان

ارغنون
فرط تعلق و محبت‌را کویند بنوعی که از جمیع تعلقات و صور کثرات منقطع و منخلع کردد و این معنی در طور خفی دست دهد بیت ارغنون می‌نوازم و ناقوس * جام می خورم ز دست نکار

آز
آرزوی نفس‌را کویند که بطریقهٔ هوا و هوس و مقتضای نفس باشد بیت ای ز غفلت غرقهٔ دریای آز * می ندانی کز چه می مانی تو باز

آزادی
خلاصی عارف‌را کویند از قیود جمیع ما سوی الله تا حدّ صفات و افعال و آثار بیت فاش میکویم و از کفتهٔ خود دلشادم * بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

ازل
امتداد فیض‌را کویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالیء اسماء فعلی بر وجهی

که مسبوق بماده و مدت نباشد هر آینه ازلیت ذات ز سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار **توان** نمود چرا که در مادون عالم مثال که عالم ملك و شهادتست ذات‌را تجلی در **اسماء** فعلی است و مقرون است آن افعال بماده و مدّت و بنیاد ظهور اجسام است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلك جسمانی است متقدر و متحقق گردد بیت در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد * عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

ازل آزال

عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسما و صفات باعتبار سقوط اضافات * ای مشکل حلّ و حلّ مشکل * زان سوی ازل بهشت منزل * چرا که مرتبهٔ صفات سبعه ذاتیه و مرتبهٔ ذات بحت ماورای رتبت ازلت که مرتبهٔ صفات فعلی

اسلام

متابعت اعمال‌را گویند این هم مانند ایمان بسه قسم باشد قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن و این مرتبه عام باشد و الله یدعو الی الاسلام قسم دوم متابعت قوی باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیدهٔ مذکور این مرتبه ارباب طریقت باشد چنانچه قسم اول مرتبهٔ اهل شریعت بود قسم سوم تحقق است بحقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالك از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود وهمی خود این مرتبهٔ اسلام حقیقی گویند ان الدین عند الله الاسلام درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام بیت ز اسلام مجازی کشته بیزار* کرا کفر حقیقی شد پدیدار * حاصل اسلام راجع شود بسه مرتبهٔ تملق و تخلق و تحقق تملق انقیاد قولی باشد قل لن تومنوا و لکن قولوا اسلمنا و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمون عن یده و تحقق انقیاد ذانی است قل لله الامر جمیعاً

اسم

عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از صفات و نعتی از نعوت

اسم اعظم

الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیه و افعالیه و اثاریه

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف امری بغیر از محض ذات نباشد اما شاید که بتعقل غیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است باعتبار معلوم و عالم علیحده یا آنکه موقوف باعتبار غیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات بآن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست بیت بزیورها بیارایند حسن خوب رویان را * تو سیمین‌تن چنان خوبی که زیورها بیارائی

اشتیاق

کمال انزعاج دل‌را کویند بمیل اصلی بسوی مبداء اولی و این شوق را مراتب است چون میل دل بمرتبه رسد که بهیچ وجه طالب در سلوك طلب بهیچ چیز مقید نکردد و تردد حاطر و اضطرابش همیشه روزافزون باشد و به نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود اول مشتاقی اهل صدق باشد بیت کفر و ایمان هر دو کر پیش آیدش * درپذیرد تا دری بکشایدش * اینچنین باید طلب کر طالبی * تو نهٔ طالب بدعوی راغبی * و این شوق و طلب بمرتبهٔ رسدکه ملاحظهٔ رغبت و شوق‌را در جانب معشوق بکمال یابد و این طور شوق کاهی بلباس عاشقی کاهی بعنوان معشوقی ظاهر کردد و در مرتبهٔ طور سری و روحی باشد بیت همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت * شده بی‌قرار و مجنون ز تو شوق و آرزو هم * و چون این شوق در کمال خود برنك عشق بر آید چنانکه عاشق‌را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان بیك عنوان مجنون لیلی را همیشه با خود بلکه یك روح بدو بدن متعلق داند و مطلقا وجود خود جدا نداند و غیر معشوق در سراپای وجود خود نیابد و این در نهایت طور خفی باشد بیت و ما بین شوق و اشتیاقٍ فنیت فی * توٍّل بخطرٍ او تجلٍ بحضرةٍ

آشنائی

تعلق عنایات اولی و رابطه رحمة ازلیه‌را کویند که بهمه موجودات پیوسته است بیت ز آشنائی چون دلت بیکانه است * هر چه میکویم ترا افسانه است

اعراف

مقام شهود ذات کویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات بنوعی که هر دو جانب نقدی و تقیدرا ملاحظه نمایند و عارف در برزخ و حاله متوسط باشد و علی الاعراف رجال لمولفه عارف چو باعراف سر کوی تو آید * نظاره کنان روی ترا سوی تو آید

اعیان ثابته

حقایق و ماهیات ممکنات‌را کویند که در حضرت علم ثابت است لا یغرب عن علمه مثقال ذرة فی السموات و الارض

افتادکی

رویت عدم قدرت بنده‌را کویند بر اداء حق عبودیت که سزای حق باشد لمولفه فتادم بر سر راهی که روی یار خود بینم * درین افتادکی یکره دلش افکار خود بینم

افسانه

ملاحظهٔ اعمال کذشته‌را کویند در حینی که توجه بتکمیل نفس در خاطر متمکن شده

باشد بیت افسوس دل افسانهٔ عشق است ولیکن * باقی بجمالت که فسون است و افسانه

افسردکی
غلبهٔ برودت مائیه احکام طبیعت‌را گویند که آتش شوق معارف آلهی‌را فرو نشاند بیت تا بکی افسردکی می ماندت * صد جهان مردکی می ماندت

افسوس
تاسف سالك‌را گویند بر فوت اوقات و عزم تدارك ما فات

افق اعلی
نهایت سیران را گویند بر فلك وجود و منتهای این در حضرت و احدیت و عالم جبورت باشد

افق مبین
نهایت تکمیل نفس است در علوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی بنوعی که دل عارف هم مرآت اسرار غیب باشد و هم تماشاگاه عالم شهادت و این رتبت انبیا و مرشدانرا ظاهرست و انك بالافق المبین

آلودکی
اتصاف دل‌را گویند بصفات بهیمی و سبعی در طور قالبی بیت یا ازین آلودکی پاکم بکن * یا نه در خونم کش و خاکم بکن

آله و الله
اسم ذات واجب الوجود است باعتبار جامعیت صفات ذاتیه و نعوت کمالیه در حضرت علم و عین و در مرتبت افعال و آثار

ام الکتاب
عقل اول و قلم اعلی را گویند و عنده ام الکتاب الایه

امتداد نفس رحمانی
عبارت است از استمرار تجلی ذاتی بر مخارج مراتب حروف عالیه و کمالات وجودیه و مراکبات تامه بر وجهی که متضمن ظهور شئونات و بروز نشآت آلهیه و اکوان امکانیه گردد کما قال صلعم انی لأجد نفس الرحمن من جانب الیمن

آمدن
رجعت عارف واصل را گویند بمقام بشریت و مرتبه صورت از فضای عالم ربوبیت

الامور العامه
هی ما لا یختص بقسم من اقسام الموجودات التی هی الواجب و الجوهر و العرض

امیری
اجرای سالك‌را کویند حکم سلطان روح‌را در مملکت بدن بر رعایای قوای طبیعی و بر جنود و عساکر طبایع نفس حیوانی نظم در عالم ملك بی نظیریم * وندر ملکوت هم امیریم * کر چه مرغان عشق بسیارند * همچو عنقا امیر مرغانیم

امین
عارف سالکی را کویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سر و علانیه مخطور خاطر او نکردد و غیر اخلاق کریمه در ظاهر احوال او دیکر امری معاین نشود و اکر چه در دیدهٔ ظاهربینان احوال و اعمالش مرضی نباشد چنانچه جماعت ملامیه که در صورت محل انکار و مذام عوام‌اند و فی الواقع متوجه وجه حق‌اند علی الدوام بیت عشق حالیست که جبریل برو نیست امین * صاحب حال شناسد اثر اهل یقین

انانیت
ملاحظهٔ وجود مطلق‌را کویند در مراتب محسوسیه یا معقولیه چراکه مشار الیه با نا غیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود اما ظاهرا محفوف بود بصور تعینات و اضافات بیت ز حلاج آن انانیت عجب نیست* کاناالحق کفتن او بی سبب نیست

اندوه
حیرت سالك را کویند در کاری که سبب وجدان و فقدان آن پیش او مجهول باشد بیت تا در اندوهت بسر می برده‌ام * هر زمان دردی دکر می‌خورده‌ام

انکشت
صفت احاطه‌را کویند بجمیع درجات وجود قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن

اولو الالباب
هم الذین یاخذون من کل قشرٍ لبّه و یطلبون من ظاهر الحدیث (؟) سر الالتفات و هو العدول من المخاطب ای الغایب او بالعکس او ای المتکلم

آه
علامت و نشانهٔ کمال عشق را کویند که زبان از شرح تفصیل آن قاصر باشد و بنان بیان از رسم حقیقت آن مقصر و از غایت اضطرار و اضطراب جهت دفع کربت و رفع ضجرت باین آه حسرت متوسل کردد که انّ ابراهیم لاوّاه حلیم و این در مرتبهٔ طور روحی بود بیت آه اکر از جای خاص آید پدید * مرد را حالی خلاص آید پدید

ایمان

مقدار معرفت‌را کویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان ممکنات در دانش باشد و آن بسه قسمت ایمان یقینی و ایمان غیبی و ایمان حقی اول را علم الیقین دوم را عین الیقین سوم‌را حق الیقین اول مرتبهٔ عوام است و این بدو نوع باشد اول آنست که بمحض تقلید اعتقاد مطابق واقع داشته باشد در مراتب نفس که امّاره و لوّامه و ملهمه است نوع دوم آنست که در مرتبه نفس مطمئنه و طور قلبی بنور برهان اعتقاد صحیح بحق و حقایق موجودات حاصل آید بر وجهی که ملکه عین الیقین را مستدعی کردد این مرتبه مخصوص ارباب حدود و رسوم باشد قسم دوم از ایمان آنست که چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت عملی عین بصیرت بنور کشف و شهود منور کردد و ابواب درجات جنات تجلیات بر روی سالك بکشایند و بخطاب ارجعی مشرف کردد و جمال مطلق معنی‌را چنانچه پس پردهٔ انظار و اعمال و اقوال نظر میکرد بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات در مرتبه طور سری و روحی و حفی هم مشاهده کند قسم سیوم مرتبه حق الیقین است و آن در مرتبه طور حفی چون وجود وهمی سالك در عین معنی مطلق و وجود مستهلك کردد بعد از آن بخلعت بقاء ابدی و من قتلته فانا دیته مشرف کردد و بر مسند رفیع حق الیقین که رتبت فاذا احببته کنت سمعه و بصره فبی یسمع و بی یبصر متمکن نشیند درین مرتبه نه ایمان می‌ماند نه کفر بلك کفر عین ایمان است و بر عکس چرا که نسب و اضافات بالکل از میان برخیزد بیت مرد را اینجا شکایت شکر است *کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد

آئینه

مجلّی تجلی جمال حقیقی را کویند که بصورت اعیان ثابته و اکوان غیبیه ظاهر شود بیت ای آینهٔ جمال شاهی که توئی * وی نسخهٔ نامهٔ آلهی که توئی

باب الابواب

توبه‌را کویند که مدخل سالك است بجانب جنات قرب و رجوع است بارادت خویش بمبداء اصلی چنانچه موت طبیعی همین رجوع بمبداء است اما بی ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنك تقرب بمقام انس نماید باید که از جمیع حجب و موانعی خارجی کذر کند هر آینه اول از باب الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجبان موانست باید کرد برین تقریر توبه رجوع از ما سوی الله باشد و عروج بر معارج قرب لی مع الله و این مواجعت متفاوت المراتب است چرا که ذنوب و معاصی هم متفاوت است و بحدی رسد که وجود سالك هم که حجاب راه باشد و بمثابهٔ جرم و کناه توبه از آن هم باید نمود که وجودك ذنب لا یقاس به ذنب چرا که هر که حجاب طالب است از لواحق وجود اوست بیت این چه رسمست که بر روی نقاب اندازی * چهره بکشای و بر انداز ره رسم و نقاب

باختن

انصراف دل را کویند از صور اعیان بیت هر چه کاهی تاختی که باختی * همه در آب روان انداختی

باد
تقلب دل‌را گویند از حالی بحالی اگر از مشرق عالم وجوب و کشور وحدت تقلب یافته باشد آنرا باد صبا گویند * و اگر از جهه مغرب در عالم کثرت و امکان متحرك شده باشد آنرا دبور خوانند بیت بادی که نیست از سر کوی تو نیست باد * من نیز دل بباد دهم هر چه باد باد

باده
عشقی را گویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه محبت مبتدیانست * صوفی ار باده باندازه خورد نوشش باد * ور نه اندیشهٔ این کار فراموشش باد

بادهٔ صافی
عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذت وصل و آلام بعد و حرمان چه این هر دو حال مشعر از بقاء حجاب هستی عاشق است که مستدعی ادراك و ملاحظه لذت و الم گشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت و مواصلت نموده است بیت وصال اهل هوس جویند عاشق‌را بس این دولت * که او در کوی تو بدنام جمعی بدگمان کردد * و این مرتبه عشق طالب راغب‌را در طور سری و روحی دست دهد و صفای باده بحسب مشارب باشد * اندوه دلم چو جام رنگین ببرد * این بادهٔ صاف هم دل و دین برد * آزاده شوم بجامی از هستی خویش * و اندوه جهان ز جان غمگین برد *

باری گران
احوال بدن و احکام نفس و تن‌را نامند بیت سر که نه در پای عزیزان بود * بار گرانست کشیدن بدوش

بازی
تحول نشآت آلهیه‌را گویند بیت بازی چرخ بشکند بیضه در کلاه * زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

باطل
بر ما سوای اطلاق نمایند چون حق مظهر مطلق وجود است هر آینه خلاف حق که باطلست پیش نظر حقیقت بین اعدام خواهد بود بیت الا کلّ شی ما خلا الله باطل * و کلّ نعیم لا محاله زایل

بام
مجلای تجلیات معشوق‌را گویند بیت بام برآ و جلوه ده ماه تمام خویش‌را * مطلع آفتاب کن گوشهٔ بام خویش‌را

بامداد
مقام کردش احوال‌را کویند که موجب ترقی سالك باشد از مرتبهٔ ظلمت سفل بنور علویات * بیت بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار * خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار

بت
مقصود اصلی و مطلوب حقیقی‌را کویند بهر صورت و هر پیکر که ظاهر کردد بیت بت اینجا مظهر عشق است و وحدت * بود زنار بستن عقد خدمت * مسلمان کر بدانستی که بت چیست * بدانستی که دین در بت‌پرستی است * بدایت این ملاحظه و شهود در دیده بصیرت در طور سری رخ نماید اما نهایتش در طور خفی باشد

بحر
وجود مطلق‌را و هستی حق را کویند بیت در چنین بحری که بحر اعظم است * عالمی ذرّه است ذرّه عالم است

بدل کردن
عدول عارف‌را کویند از مقامی بمقامی اعم از آنکه جهة ترقی نفس خود باشد یا جهة ترقی دیکران و لهذا بدلارا ابدال کویند که همیشه ابدال حالی بحالی کنند و توجه باطن ایشان باصلاح احوال خلق و جذب نفوس موجب تبدلات اطوار ایشان کردد و لهذا در خبرست از حضرت سید البشر صلوات الله و سلامه علیه ان بدلا امتی لا یدخلون الجنة بصوم و لا صلوة و لکن بسلامة الصدر و سخاء النفس و نصیحة المسلمین چون تبدل احوال سالك جهه تکمیل نفس باشد در سلك اهل تبدل و تلوین باشد که بمشرب ابدال این مناسب است اولئك یبدل الله سیاتهم حسنات بیت از مقامات تبدل تا فنا * پایه پایه تا بدرکاه خدا

بر
صفت ربوبیت را کویند

بر سیمین
صفت ترتیب (.Е.Б-ли? تربیت не) عارف‌را کویند بنوعی که موافق طبع باشد بیت بر چون سیم خود منما بقلاشان بازاری * که دارم با زر رخسار خود عزم خریداری

برخاستن
توجه عزیمت صادق‌را کویند بمبداء وحدت بنوعی که موجب قطع تعلقات صوری و معنوی بود بیت برخیز که این نشیبت برخاستنی است * بالا و نشیب و پست بکذاشتنی است

برق
لمعات عشق ولمحات شوق‌را گویند که از ذات اقدس و حضرات مقدس بر دل سالك لایح گردد اما آنرا ثبات و قراری نباشد و این در مبادی سلوك عاشقان باشد بیت برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر * وه که با خرمن مجنون دلفکار چه کرد

البصیرة
قوة القلب المنور بنور القدس یری به صور الاشیاء و ظوهرها و هی التی تسمیتها بالحکماء العاقلة النظریة و القوة القدسیة

بلا
امتحانات آلهی را گویند که جهة تطهیر نشاة سالك باشد بیت هر بلا کین قوم را حق داده است * زیر آن کنج کرم بنهاده است و منك شفائی بل بلائی منّة * و فیك لباس البوس اسبغ نعمة

بلی
و هو اثبات لما بعد النفی کما ان نعم تقریر لما سبق من النفی

بناگوش
مناط سلسلهٔ اعتصام را گویند در ملاحظهٔ حقایق در حضرت الهیه و صفات جمالیه بر سبیل عموم و اشتمال بیت از خط و خال و رخ و زلف و بناگوش و جبین * لشکر آورده و بر قلب دل ما زدهٔ

بندگی
قبول تکالیف آلاهی را گویند اما بطریق طوع و رغبت نه از خوف و رهبت بیت فاش میگویم و از گفتهٔ خود دلشادم * بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

بنفشه
نکته‌را گویند که ادراك بشری بآن راه نبرد و عقدهٔ آن بنظر و فکر انحلال نپذیرد بیت باغ از خط خوب لب شیرینش خجل شد * کو هیچ بنفشه شکر آلوده ندارد

بوستان
مقام دل‌کشادگی عارف‌را گویند اعم از آنکه بمرتبه و مقامی مخصوص باشد بیت دوستان در بوستان چو عزم می خوردن کنند * اول از یاران دور افتاده یاد من کنند

بوی
آگاهی دل را گویند از علاقهٔ ازلی و پیوستگی اولی که در مقام جمعیت بوده باشد و اکنون بواسطهٔ عروض پریشانی هوای نفسانی تفرقه بان راه یافته باشد بیت بوی سنبل زدم باد صبا می آید * خوش دلم هر چه از ان یار بما می‌آید

بهار
فرح و سرور سالك‌را گویند در حین غلبهٔ احکام شوق بر وجهی که مفضی بود بترك عبادت که از راه رسم و عادت صادر شده باشد بیت بهار آمد بیا و توبه بشکن * که در وقت دکر صوفی توان شد * و بهار بر اعتدال مزاج سالك که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند

بیابان
مقام حیرت وهیمان را گویند بیت در بیابانی که صعلوکان راه * در رکاب آرند پای آنجا یکاه

بیت الله و بیت الحرام
دل عارف موقن را گویند که رسوم ما سوی الله را در حریم او راه نباشد و منزلکاه محمل شوق باشد در طریق سیر الی الله کما قال النبی علیه السلام قلب المومن بیت الله و کاهی هم دل سالك‌را گویند باعتبار انقطاع از صور اغیار و از جهة مظهریت تجلیات آلاهی در صور آثار و اجرام عنصری و باین وجه اورا صدر گویند نظم نیست مسجد جز درون سروران * آن مجازست این حقیقت ای فلان * مسجد اقصی درون اولیاست * جای خاص حق بود آنجا خداست

بیداری
عالم صحورا گویند جهة تکمیل نواقص لمولفه ز حد شد نالهٔ شبها و بیداری خوش آنروزی * که در کویت کنم خواب اجل در پای دیواری

بیرون
عالم ملك و شهادت‌را گویند بیت بیرون دوید یار ز خلوتکه شهود * خود را بشکل جمله جهان هم بخود نمود

بیکاری
اشتغال دل را گویند بامور حسیسه دنیوی و تهیهٔ اسباب لذات حسی بیت کار دنیا چیست بیکاری همه * چیست بیکاری کرفتاری همه

بیکانکی
استغنای عالم الوهیت‌را گویند که‌بر سویدای دل سالك تابیده باشد و چنانچه آن ذات غنی مطلق بهیچ چیز افتقاری ندارد عاشق را هم از همه اغیار و خویش و تبار بیکانه سازد بیت مارا خیال روی تو دیوانه میکند * وز خویش و آشنا همه بیکانه میکند

بی‌نوائی
بعد و حرمان دل را گویند از مطلوب حقیقی بواسطهٔ موانع بشریت بیت هر که شد از هم‌زبان خود جدا * بی‌نوا شد کر چه دارد صد نوا

بیهوده
صرف وجههٔ دل‌را گویند از ذات اقدس و توجه خاطر بمشتهیات نفسانی بیت جانم آلوده است از بیهودکی * من ندارم طاقت آلودکی

بیهوشی
مقام طمس فنا را کویند از احکام بشریت و انتفاء صفات امکانیت بیت رسم این وادی فراموشی بود * کنکی و کریّ و بیهوشی بود

پاك بازی
توجهی را کویند که خالص بود از شوایب اغراض نفسانی خواه امر ظاهری باشد یا باطنی بیت اندر قمارخانهٔ رندان پاك باز * در باز هر چه هست نمازی و بی نماز

پای
مقدمات فکر و نظر را کویند بیت پای استدلالیان چوبین بود * پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

پای کوفتن
تواجد سالك را کویند که از وجدان حالی درو حادث شده باشد اما بی بقا باشد بیت شکّرفروش مصری حال مکس چه داند * این دست شوق بر سر و آن پای ذوق کوبان

پا پیر (.Е .Б —?پاپیز .м.б).
مقام کمال ظهور آثار عالم ملك‌را کویند و هر چه از لوازم آن ظهور باشد

پدر
مرتبهٔ تاثیر و علیت فاعل‌را کویند چنانچه مادر مرتبهٔ تاثر و قوت قابله را کویند بیت باصل خوش یکره نیك بنکر * که مادر را پدر شد نیز مادر * و باشد که پدر کویند و نفوس قدسیه خواهند

پرده
موانعی را کویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق بود نه از جانب محب یا محبوب بیت اعیان و قوی جمله ظهورات الهی * آن پردهٔ تقلید که شد کهنه دریدست

پوست
شریعت و ظاهر وجود را کویند و الفاظ و عبارت نسبت با معنی و مدلول‌را کویند بیت شریعت پوست مغز آمد حقیقت * میان این و آن باشد طریقت

پول (پل)
صفت صبر و تحمل‌را کویند بیت صبر چون پول صراط آن سو بهشت * هست با هر خوب یك لالای زشت

پیاله
عشقی را کویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طور قلبی ناشی شود * شرابی خور که جامش روی یاراست * پیاله چشم مست باده خوارست * و کاهی پیاله کویند و تجلی آثاری خواهند چنانچه مصرع پیاله کیر که عمر عزیز بی بدلست

پیام
اوامر و نواهی آلاهی‌را کویند که عمل بران موجب بطریق وجوب باشد و انبیارا باین اعتبار پیغامبران کویند بیت لمولفه مژده ای دل که پیام از لب دلدار رسید * مردهٔ هجر ترا مژدهٔ دیدار رسید

پیچ زلف
تطور ظهورات صفت جلالی را کویند که سبب ستر رخسار مطلوب و جمال وحدت باشد نظم مپرس از من حدیث زلف پرچین * مجنبانید زنجیر مجانین (Гулшан-и рāз, стр. 384. — *Е. Б.*)

پیر
انسان کامل را کویند که استکمال کرده باشد ثاء فقر را و آن نهایت ادراك حقایق است و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعه قلبیه است که سابقاً مفصلا برتبت مذکور شده و با وجود این فقر تعدیه ازو بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید و طالبان را بمطلب رساند * پیر باید راه را تنها مرو * وز سر عمیا درین دریا مرو * پیر ما لابد راه آمد ترا * در همه کاری پناه آمد ترا

پیشانی
ظهور اسرار وجه باقی را کویند بیت لمولفه بشام طره بنمودی مه بدری ز پیشانی * شب قدرم تجلی شد بآن وجهی که میدانی

تاب زلف
کتمان اسرار آلهی‌را کویند از نظر شهادت بیت هست در بند تو دلهای چو ما شیفتکان * ای بسا دلبر که‌در آن زلف پر تاب و خمست

تاراج
سلب اختیار سالك را کویند در حالات ظاهر و باطن بیت تاراج خوب‌روی در جان ما درآمد * آن دل که بود وقتی کویا نبود مارا

تجلی
ظهور حق را کویند بهر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد خواه در مظاهر اعیان علوی و مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالی حسی بود و این تجلی چهار نوع بود اول تجلی اثاری که جمال آلهی در اعیان ملکی منکشف کردد دوم تجلی افعالی و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هئت افعال هویدا آید سیوم تجلی صفات است و آن جلوهٔ ذانست در مراتب صفات سبعهٔ ذاتیه چهارم تجلی ذاتی است و آن ظهور ذات فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف و درین هر دو حال فناء هستی سالك لازم است اما کاهی مجرد فناء باشد بی شهود امری و این قرینهٔ غلبهٔ سکر و مستی عشق است اما کاهی دیکر مشاهده امری نماید و برین تقدیر کاهی فناء ظاهر شود و کاهی بقا بوجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود درین حال متصور باشد بیت ای کرده تجلی رخت از چهرهٔ هر خوب * وی حسن و جمال همه خوابان بتو منسوب

ترانه
آیین و راه محبت را کویند بر وجهی که موجب اشعار بغیر خود بود بیت مطرب بساز عود که کس بی اجل نمرد * و آنکه نه این ترانه سراید خطا کند

ترسابچه
نتایج تجرید را کویند از شهود تجلیات جمالیه بیت مجرد شو ز هر اقرار و انکار * بترسازاده ده دل‌را بیکبار

ترسائی
تجرد و تفرید باطن‌را کویند در حالت توجه بحق از صور کاینات و نسب و اضافات شعر ز ترسائی غرض تجرید دیدم * خلاص از ربقهٔ تقلید دیدم

ترك
جذبهٔ آلهی‌را کویند که مسبوق بریاضت و سلوك بسیار باشد و در آخر بمطلوب رسد بیت چو ترك سر خوشم از خواب ناز بر خیزد * هزار فتنه ز هر کوشهٔ برانکیزد

ترك و تجرید و تفرید
انقطاع و ارتفاع دل‌را کویند از جمیع مطالب حسی و مقاصد نفسی بطریق لف و نشر مرتب و مناسبت بر طبع مستقیم هویداست

ترك مست
جذبه‌را کویند که مسبوق بسلوك و ریاضت نبوده باشد اما فایز بمطلوب باشد بیت یا رب چه شد کان ترك من ترك محبان کرده است * افتادهای بند خود خاطر پریشان کرده است

ترهات
اظهار صفات کمالیه‌را کویند از حالات و مقامات علیه بیت کمترین حیرت در محو صفات * بخشش جان است و ترك ترهات

تکبر
بی‌نیازی حق‌را گویند از جمیع خلق

تن‌درستی
استقامت دل و قوای روحانی‌را گویند در توجه بعالم معنی شعر چرا نالد کسی از تنکدستی
*که ملك بی قیاس است تن‌درستی

توانائی
صفت اختیاررا گویند بیت توانائی که در یك طرفة العین * زکاف و نون پدید آورد کونین

توانگری
حصول غناء ذاتی‌را گویند که مستلزم جمیع کمالات باشد

توبه
رجوع دل‌را گویند از هر چه نقصان‌پذیرست بانچه باقی و ثابتست بیت توبه او جوید
که کردست او گناه * آه او گوید که کم کردست راه

توبه از توبه
انصراف دل‌را گویند از جمیع ماسوای الله حتی از ذات و هستی خود و آن فناء فی الله باشد
بیت بو العجب مذهبی است ملت عشق * توبه از توبه جزء ایمان است

تیر
انظار آلهی و التفات عین عنایت نامتناهی‌را گویند نظم ای تیر غمت‌را دل عشاق نشانه *
خلقی بتو مشغول و تو غایب ز میانه

تیر خدنک
نظر عاطفت رب الارباب‌را گویند که بطریقهٔ تفضل و امتنان باشد نه جهت مجازاة اعمال
نظم تیر خدنک غمزات از جان ما کذشت * بر ما ز غمزهٔ تو چکویم چها کذشت

تیر مژکان
نظر عنایت آلهی‌را گویند که بوسیله عمل صالح عارف مستحق ان سهم السعاده کردد
لمولفه دوش میکفت بتیر مژات خواهم کشت * یا رب این وعدهٔ الطاف ز یادش نرود

ثبات
استقامت قدم سالك‌را گویند در مقام عبودیت و رسوخ او در ملکات و اخلاق پسندیده

ثنا
اظهار اوصاف کمالیه ذات‌را گویند بر وجهی که ذات حق‌را شایسته باشد خواه از صفات ذاتیه

باشد و خواه افعالیه و اثاریه در هر مرتبه از مراتب وجود لمولفه کو آن زبان مدح سرای سزای دوست * مدهوش شوق‌را چه مجال ثنای دوست

جام

مجلای تجلیات آلهی و مظاهر انوار نامتناهی‌را کویند اعمّ از آنکه در مقام طور سری باشد یا طور روحی یا طور حفی بیت شراب خور ز جام وجه باقی * سقاهم ربّهم اوراست ساقی

جان

اعیان ثابته و حقیقت کونیه‌را کویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد در عالم واحدیت و جبروت بیت‌جان من کشتهٔ آن غمزهٔ مستانهٔ اوست * چه محل باشد در حضرت جانان جان‌را

جان جان

وحدت حقیقتی‌را کویند که بحقیقت الحقایق هم تعبیر کنند بیت جان جان چون واکشد مارا ز جان*جان چه باشد همچو من بی جان بدان

جانفزای

صفت بقارا کویند که از بقاء جمال وجه باقی سالك‌را بعد از فناء رسوم بشری دست دهد و او بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی کردد و فنا دیکر باو راه نیابد من قتلته فانا دیّته بیت بزیر پردهٔ هر ذره پنهان * جمال جانفزای روی جانان

جذبه

نزدیك شدن انسان است بتقریب عنایت آلهی بمقام انس و خطایر قدس بی ارتکاب مشقت و تحمل شداید محنت در قطع منازل وصل و طی مراحل بعد و فصل و این حال کاهی قبل از طلب مامول و پیش از تقدیم علت و سبب وصول بمطلوب حقیقی باشد چنانچه انبیارا حاصل می‌بود و بعضی اولیا از مجذوبان غیر سالك‌را این جاذبهٔ الهیه دفعة درربوده و بیك پرتو لمعان جذبة" من جذبات الرحمن توازی عمل الثقلین با کار هزارساله طاعت‌را برابر نموده و کاهی باشد که بعد از سلوك و طلب این رابطهٔ ازلیه قوت کیرد و نتیجه چندین مقدمات بیك طرفة العین حاصل کردد و شعشعهٔ روحانیت بنوعی اشتعال کیرد که ازقبیل یکاد زینها یضیٔ و لو لم تمسه نار شود چنانچه در اثناء سلوك عارفان روش دل و اولیاء کامل در مسلك طی منازل حاصل شود بیت جذبهٔ شمع بپروانه دلان باید کفت * کان حدیثی است که در سوختکان درکیرد

جرعه

خصوصیت تجلی وجودی‌را کویند که در جمیع ذرات بظهور رسد بیت زبوی جرعه کافتاد بر خاك * برآمد آدمی تا شد بر افلاك

جست و جوی

خورده کیری و نکته‌جوئی‌را کویند خواه از طرف محب باشد خواه از جانب محبوب جهة کمال

مناسبت و اتحاد که در ما بین متحقق باشد شعر دریغ و درد که در جست و جوی نقد حضور * بسی شدم بکدائی بر کرام و نشد

جفا

پوشیدن دل سالك‌را کویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال حمت امتحان بیت کیرم که از تو بر من مسکین جفا رود * سلطان توئی کسی بتظلم کجا رود

جفت ابروان

سقوط و احتجاب سالك بود از درجهٔ خود بواسطهٔ تقصیری و باز عروج و رجوع نمودن بمقام حود بجذبه و عنایت آلهی لمولفه ابروانت شد شب معراج من * قاب قوسینم شده زان شب عیان

جلال

ظاهر کردن حشمت و استغنای معشوق است بر دیدهٔ عاشق جهة نفی غرور عاشق و بواسطهٔ تحقق و انتباه و آکاهی او به بیچارکی و افتقار او بکبریای معشوق بیت تجلی که جمال و که جلال است * رخ و زلف بتان آنرا مثال است

جمال

ظاهر شدن کمال حسن معشوق است از روی انصاف بصفات دلربائی و شیوهٔ خودنمائی حهة ملاحظهٔ مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق بیت ای از جمال روی تو تابنده آفتاب * ای آفتاب روی ترا بنده آفتاب

جمعیت

کمال احاطت دل‌را کویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح کثرات و تعینات نکردد وکثرت نیز در نظر شهود ساتر جمال وحدت نشود نظم زلف آشفتهٔ تو موجب جمعیت ماست * چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

جنابت

تجنّب مراجعت دل‌را کویند از حریم سرای وحدت بجانب آلودکی کثرات بیت دی بر سر کور زله غارت کردم * مر پاکانرا جنب زیارت کردم * کفارت‌آنکه روزه خوردم رمضان * در عید نماز بی طهارت کردم

جنت

مقام تجلیات‌را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی

جنک

امتحانات آلهی و مشقتهای سالك‌را کویند که در ظاهر و باطن پیش راه آید بیت جنکی بهزار حیلت انکیخته‌ام * تا صلح کنی و در کنارت کیرم

جواب

فنای اختیاری‌را کویند از صفات بشری و قیود و نعوت ظاهری نظم جان بیمار مرا هست بتو میل سوال * ای خوش آن خسته که از دوست جوابی دارد

جواهر علوم
معارف حقیقیه و حقایق علمیه‌را گویند که بتغیر ازمان و اوقات و بتبدل شرایع و نبوات متبدل نگردد لا تبدیل لکلمات الله ذلك الدین القیّم

جور
باز داشتن سالك‌را گویند از مشاهدت سیر و عروج بر مراتب رفیع که متوقع و منتظر باشد بیت آنکس که مرا کشت بجور و ستمی چند * کاش از پی تابوت من آید قدمی چند

جویبار
مجالی احکام ربوبیت و مجاری اعمال عبودیت‌را گویند بیت بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین * کین اشارت ز جهان گذران مارا بس

جهان
عالم کثرات‌را گویند و صورت مظاهر امکان‌را دانند نظم‌رباعیه حق جان جهانست جهان جمله بدن * املاك و لطایفند حواس این تن* افلاك و عناصر و موالید اعضا * توحید همینست و دکر ها همه فن

چاه زنخدان
مشکلات فکر سالك‌را گویند که در اسرار عمیق و انوار دقیق وجه باقی دست دهد بیت خون دلم بچاه ذقن ریختی نخست * اکنون بمشك و عنبرش انباشتی چه سود

چشم
صفت بصری‌را گویند که متعلق بتمام احوال سالك از خیر و شر و مراقب جانب او در نفع و ضر باشد بنوعی که چیزی ازو غایب نشود بیت ای خنك چشمی که آن گریان اوست *ای همایون دل که آن بریان اوست

چشم آهوانه
ستر کردن آلهی‌را گویند تقصیرات سالك از غیر سالك و این غایت عنایت حق است در شان سالك که موجب ترقی اوست بیت چشم تو آهویست که خورد شیر شیر * دارد ببردن دل مردم دلی دلیر

چشم بیمار
ستر احوال مقامات سالکان عارف‌را گویند که احیانا باشد و گاهی جهة مجاورت طبع عنصری و محامله نشأة بشری ظاهر شود و چون کم واقع میشود بحسب اوقات متفاوت است این حال مناسب مجذوب سالك باشد در اوان توجه بمبادی علیه بیت ز چشمت خاست بیماری و مستی * ز لعلش کشت پیدا عین هستی

چشم پر خمار
ستر کردن تقصیر سالك‌را گویند تا بر ارباب کمل قصور او ظاهر نشود بیت چشم مخمور تو دارد ز دلم قصد جگر *ترك مستست مکر میل کبابی دارد

چشم ترکانه
ستر کردن احوال سالك‌را کویند از خودی خود و غیر خود این حال مخصوص مجذوبان غیر سالك باشد و این طایفه‌را از غایت استغراق از حال خود هم خبر نباشد بیت چشم تو ترکانه بکویم که چیست * هست یکی آفت و دیکر بلا

چشم جادو و چشم فتّان
ستر احوال و تقصیرات سالك‌را کویند تا بتدارك وتلافی آن تقصیر اقدام ننماید تا مستحق طعن وملام خاص و عام شود واین حال‌را استدراج و مکر آلهی کویند بیت تا لب سوختن خون مسلمان آموخت * چشم فتان تو کوئی که دو چندان آموخت

چشم سیاه
ظاهر کردن کمالات و علو قدر سالك باشد بیت بسان سرمه سیاه کرده روز بر خوبان * دو چشم تو که سیاهند سرمه نا کرده

چشم شهلا
اظهار نمودن کمالات و مقامات سالك‌را کویند هم جهة خود و غیر خود تا طالبان آله و طایفان حریم درکاه باو راه توانند یافت و در مقام استرشاد توانند بود واین حال مخصوص اهل ارشاد و تکمیل باشد بیت در خرابات مغان کوئی که مستان غافلند * از شراب شوق و جام نرکس شهلای او

چشم مست
ستر کردن عنایت آلهی‌را کویند همکی تقصیرات و خوردهای سالك‌را که در اداء حقوق عبودیت ازو در وجود آمده باشد و عفو آن جهة اصلاح حال او شود بیت دو چشم مست تو آشوب جمله ترکستان * بچین زلف تو از چین و هند داده خراج

چشم نرکس
ستر احوال و مقامات و علو رتبت عارف‌را کویند تا حال او (به) مردم معلوم نشود اما خود بخود عارف بحال و مرتبهٔ خود باشد و این نشاة مناسب طور ملامیه و افراد رجال غیب‌بود بیت رواست نرکس مست ار فکند سر در پیش * که شد ز شیوهٔ آن چشم نرکس تو خجل

چلیپا
عالم طبیعت‌را کویند بیت ای زلف چلیپای تو غارت کردنیها * ای کرده کمان دهنت رفع یقینها

چنک
حصول کمال شوق و ذوق‌را کویند که سالك‌را در طور سرّی نماید بیت شب همه شب بهوای تو چنین مست خراب * بانك عشق تو بکوشم رسد از چنک و رباب

چهره
تجلیات‌را کویند که سالك عارف بر کیفیت و کمیت آن مطلع باشد اما مخصوص تجلی جمالی باشد خواه تجلی آثاری باشد و خواه افعالی و خواه صفاتی نظم خود ز خوبان پری‌چهره همین خاصیت است * که ستمکاره و مردم‌کش و بدخو باشند

چهرهٔ کلکون
تجلی‌را کویند که در ماده و مدت نباشد یعنی از مرتبهٔ آثار اعلی باشد خواه افعالی باشد خواه صفاتی نظم * زردروی میکشم زان طبع نازك کاه کاه *ساقیا جامی بده تا چهره‌را کلکون کنم

حاکمی
اجرای اوامر و نواهی‌را کویند بر سالك عاشق شعر لك الحکم فی امری فماشئت فاصنعی *فلیس سوی فیك لاعنك رغبتی

حب ذاتی
منشاء تجلیات ایجادی‌را کویند که فرموده فاحبیت ان اعرف فخلقت الخلق نظم و محکم حب لم یخامره بیننا * تخلل نسخ و هو خیر النیة

حج
طریق سلوك و سیر الی الله‌را کویند رباعی لمولفه از دیده قدم طواف کوی تو کنم * تا حج پیادهٔ بسوی تو کنم * احرام سر کوی تو بستم از دل * تا قبلهٔ عاشقی ز روی تو کنم

حجاب
موانع‌را کویند که از جانب عاشق هویدا کردد و آن بر دو قسم باشد حجاب نورانی چون علم و عمل صالح که سالك‌را در مقام عجب دارد وحجاب ظلمانی چون اعمال سئیه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهار نوع است اول حب دنیا و این اعظم حجب در طریق طلب است که حب الدنیا رأس کل خطئة و ترك الدنیا راس کل عبادة نظم * حب دنیا ذوق ایمانت برد * آرزوی و آز تو جانت برد *دوم طول امل است سیوم فساد عقاید چهارم افعال و اعمال ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات و اوصاف انّ للّه تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة بیت چون حجاب آمد وجود این جایکاه * راست ناید ملك و مال و حب جاه

حساب
ملاحظهٔ اعمال و افعال سالك‌را کویند در طریق طلب و سلوك و الله سریع الحساب بیت بدین صفت اکرم در حساب کاه آرند * عجب که راست بیارند کار من بحساب

حسران
حالتی انقباضی‌را کویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب شعر * و حزنی ما یعقوب بث اقله * و کل بلا ایوب بعض بلیتی

حسن
چون باطلاق باشد حسن ذاتی وجه حق‌را کویند و چون مقید باشد تناسب اعضا واجزارا کویند نظم * کنجی است حسن و جملهٔ عالم خراب او * سری است عشق و پردهٔ هستی حجاب او

حضور
مقام شهود وحدت‌را کویند بیت حضوری کر همی خواهی ازو غایب مشو یکدم * متی ما تلقی من تهوی دع الدنیا و اهلها

خال

وحدت ذاتیه‌را خوانند که برزخ است میان احدیت جمال وجه حق و میان واحدیت تعین اما نقطهٔ سویدای دل آدم که مرکز دور فلك وجود است مجلی و مظهر این خال بود نظم بران رخ نقطهٔ خالش بسیط است * که اصل مرکز دور محیط است *ازان حال دل پر خون تباهست * که عکس نقطه خال سیاهست

خانه

وجود اضافی و کون جزئی‌را کویند بیت برو تو خانهٔ دل‌را فروروب *مهیا کن مقام و جای محبوب

خرابات

مطلق وجود و ذات بحت‌را کویند بیت * نشانی داده‌اند اندر خرابات * که التوحید اسقاط الاضافات * خرابات از جهان بی مثالی است*مقام عاشقان لاابالی است

خراباتی

فانی مطلق‌را کویند که وجود اضافی او در وجود مطلق و ذات حق فنا یافته باشد بیت خراباتی خراب اندر خراب است * که در صحرای او عالم سرابست

خرقه

ظاهر وجودرا کویند و بدن‌را نامند و بر افناء رسوم بشری هم اطلاق کنند بیت در خرابات مغان کر کذر افتد بازم * حاصل خرقه و سجاده روان دربازم

خشم

ظهور صفات قهری محبوب‌را کویند اما وقتی که مقتضی تنبیه و تربیت عاشق باشد

خط

تعین وجه حق و ظهور تجلی جمال مطلق‌را کویند بیت اکر روی و خطش بینی تو بی شك * بدانی وحدت و کثرت یکایك

خط سبز

عالم برزخ و دار بقارا کویند بیت * باغ خوبی تو از سر تازه شد * خط تو چون سبزهٔ تر تازه شد

خط سیاه

تعین عالم واحدیت و جبروت‌را کویند که مجمع صفات سبعهٔ ذاتیه است و سرچشمهٔ آب حیات هر دو عالم صورت و معنی است بیت ز تاریکی زلفش روز شب کن * ز خطش چشمهٔ حیوان طلب کن

خم

مرتبهٔ سری و لطیفه روحی‌را کویند و بر مرتبه احدیة الجمع هم اطلاق کنند بیت صبغة الله است خم رنک هو * نقشها هم رنک کردد اندرو

خمّار
سالك صاحب شهودرا گویند که مقارن تجلیات و جذبات بود بیت در خانقهی که افتد ذکر لب میکونش * از حجرهٔ هر صوفی خمار بیرون آید

خماری
رجعت‌را گویند از مقام وصول و اطلاق بعالم بشریت و افتراق بیت کو کریمی که ز بزم کرمش غمزدهٔ *جرعهٔ درکشد و دفع خماری بکند

خم زلف
اسرار آلهی و لطایف غیبی‌را گویند بیت * ای خم زلف تو سراسر بلا * هر دو لبت نیز بلا بر بلا

خمخانه
مجمع خمور تجلیات آلهی و مهبط اسرار نامتناهی‌را گویند و آن قلب انسانی و حقیقه لطیفه ربانی باشد بیت مارا ز خیال تو چه پروای شراب است * خم کو سر خود گیر که خمخانه خراب است

خمر
بر غلبهٔ عشق اطلاق کنند و بر بادهٔ تجلیات که مقارن انواع ملامت و توبیخ بود هم اطلاق کنند نظم *آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم * اگر از خمر بهشت است و گر از بادهٔ مست

درباختن
محو کردن اعمال سابقه‌را از نظر اعتبار گویند بیت رسم عاشق چیست جان در عشق جانان باختن * هم بیك داد نخستین کفر و ایمان باختن

درد
حالتی مُرقّ‌را گویند که ناشی از خلوص محبت باشد و محب‌را تحمل آن مقدور نباشد اما حدوث آن موجب مزید توجه عاشق گردد و بدرقهٔ وصول بحریم معشوق بود اما از اختلاط قوای و سر آلهی با هم بیت *قدسیان‌را عشق هست و درد نیست * درد را جز آدمی درخورد نیست

دُردی
تجلی آثاری‌را گویند که در صور حسّیه رخ نماید بیت چنان هم مشرب دردی کشانم * که صاف عیش‌را مشرب ندانم

درگاه
معارف و ادراکاتی‌را گویند که از قوت عقل جزوی و تصرف قوای ظاهری ناشی گردد بیت کسی کو افتد از درگاه حق دور * حجاب ظلمت اورا بهتر از نور

درون
عالم ارواح و ملکوت‌را گویند بیت *آتشی در درون جانم زد * سوزشی در میان سینه فکند

دست

صفت قدرت‌را کویند ید الله فوق ایدیهم لمولفه افغان ز دست دوست که بربود هر چه هست * تا نقد دل ز ساعد سیمین بضرب دست

دست و پا زدن

مراقبت و محافظت طالب‌را کویند جهة ضبط قانون احوال و افعال سالك در عین طلب بیت مرد غرقه کشته جانی میکند *دست و پا در هر کیاهی میزند

دف

طلبی‌را کویند که مقرون بشوق باشد بیت من بخیال زاهدی کوشه‌نشین و طرفه آنکه *مغبچهٔ ز هر طرف میزنندم بچنک و دف

دل

صفت کمال جامعیت و تمام سعت و احاطه‌را کویند که از جامعیت صفات وجودی ظاهر شده باشد و بآن جهة حامل ودایع تجلیات جمال و جلال تواند شد لا یسعنی ارضی و لا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی نظم * زهی ساکن شده در خانه دل *کرفته سر بسر کاشانهٔ دل * خراباتیست بیرون از دو عالم * مدام آنجا بود میخانهٔ دل

دلبر

صفت قابضی‌را کویند بسبب ظهور حکم محبت و حضور معنی مودت در دل محب بیت دلبری دارم که دلدار منست * این جهان و آن جهان یار منست

دلداری

صفت باسطی حضرت حق‌را کویند بسبب تابش لوامع محبت و فروغ نار شوق و مودت در دل عاشق بنوعی که تعین عاشقی ذره‌سان در آفتاب جمال معشوقی متلاشی کردد و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود بیت دلم خون کرد دلدارم عجب دلداریٔ دارد * بصد غم میکند خوارم چه خوش غمخواریٔ دارد

دلکشائی

مقام جمعیّت‌را کویند و آن کمال سعت و احاطه دل است بر جمیع مراتب تجلیات بر وجهی که وحدت قادح کثرت و کثرت ساتر وحدت نباشد بیت مقام دلکشایش جمع جمع است * جمال جانفزایش شمع جمع است

دندان

صفت ادراك‌را کویند که منشاء ظهور اسرار کلامی باشد لمولفه سین که در یا سین بآن باشد خطاب * هست دندان نبی مستطاب

دوستی

سبق محبت آلهیه‌را کویند در ازل آزال بیت یحبهم و یحبونه چنین فرمود *که انعقاد محبت ز جانب ما بود

دهان

صفت متکلّمی‌را کویند بر وجهی که تقدیس و تنزیه از فهم و وهم انسانی پدید آید و چون بکوچکی و ذره و نقطه تعبیر کنند دقایق و اسرار کلام مراد باشد که مقید بطریق تشبیه بود بیت * ای خدا بخشائی مارا آن مقام* کاندرو بی حرف می‌روید کلام

دی

حال و مقام کذشته‌را کویند در طریق سلوك بیت دی از درم درآمد و بس شرمسار شد * از عهدهای سست و سخنهای سخت خویش

دیده

اطلاع معشوق‌را کویند بر جمیع حالات عاشق از هر چه مقتضی خیرست و شر و مودّی بنفع و ضر بیت دیده فردا بر من ار خصمی کند بر حق بود * زانکه مسکین بهر من بسیار شب بیدار بود

دیر

عالم ناسوت و هیکل انسانی‌را کویند بیت * اندرین دیر کهنهٔ دنیا * می‌پرسی چو من نشد پیدا

دین

اعتقادی‌را کویند که در مقام تفرقه سر برزده باشد بیت کفر کافررا و دین دیندارا * ذرهٔ دردی دل عطاررا

دیوانکی

غلیان و غلبهٔ قهرمان عشق‌را کویند در کشور دل عاشق بر حاکم عقل که باعث توجه بود بعا [لم ...] بیت * زان خرد جاهل همی باید شدن * دست در دیوانکی باید زدن

ذقن

محل امعان نظر در ملاحظهٔ تجلیات آلهی را کویند و بیشتر این نوع تجلی از قسم آثاری بود

ذکر

حضور مذکور حقیقی‌را کویند نزد ذاکر بحق و این ذکررا نزد محققان مراتب است اول حضور مذکورست در ظاهر لسان وارکان ذاکر اما بمطاوعت و متابعت چنان بر خلاف غافل‌دلان ما نسوا الله فانساهم انفسهم این ذکر جهر کویند لمولفه * ای که ذکرت در دهانم کرده کار شکری *برزبانم نام تو چون قطره بر برک طری *دوم مرتبه ذکر حضور مذکور است با وجود نسیان ذاکر وجود خودرا از صحیفه اعتبار کان لم یکن شیاً مذکوراً و درین مرتبه ذکر خفی باشد اما بلسان حال ذکر کوید شعر * الله یعلم انی لست اذکره * و کیف اذکر من لست انساه *و سیوم ذکر مذکور آنکه حضور مذکور و غیبت ذاکر باهم باشد که باسم و رسم نسیا مسیا باشد هر آینه ذکر عبارت از تحقق ذاکر اعتباری باشد بوجود حقیقی مذکور و بحسب وعدهٔ اذکرونی اذکرکم در عوض بیخودی عاشق بیاد معشوق خلعت ذکر و یادآوری عاشق‌را خود بخود فرماید لمولفه * کجا کردم من از یادش فراموش * که در هجران بود یارم در آغوش

ذلیل
بندهٔ اسیر و سالکی گرفتار بتسویلات نفس اماره‌را گویند *فلو عز فیها الذل ما لذلی الهوی * و لم یك لو لا الحب فی الذل عزتی

ذوق
اول درجه شهود و ظهور حق است نزد سالك در حالت لمعان بوارق محبت و این شهود بحسب قابلیت شاهد و مذاق و مشرب او متفاوت المراتب است هر چند مذاق از آلایش مرارت اخلاط فاسده صافی‌تر باشد ادراك مشهود حلاوت وصل را و شهد شهودرا اصفی و احلی نماید عرف من عرف و من لم یذق لم یعرف بیت ذوق چنان ندارد بی دوست زندکانی * بی دوست زندکانی ذوقی چنان ندارد

راحت
آزادی دل‌را گویند از بندکی نفس و شهوات او شعر راحت ارخواهی بیا بادرد او همراز شو * دولت ار جوئی برو با عشق او بناز شو

راز
مسامرات آلهیه‌را گویند که‌جهت سر سریان وحدة ذاتیه باشد و در مظهری از مظاهر کونی بزمانی و عنوانی ظاهر کردد بیت چون ترا از غیب جسمی باز شد *با تو ذرات جهان همراز شد

راه
مراتب تنزلات‌را گویند در قوس ترقی بیت ره دور و درازست این رها کن * چو موسی یك زمان ترك عصا کن

راهب
هارب‌را نامند که از باطل بحق و از کثرت بوحدت درکریزد شعر حنیفی شو ز هر قید مذاهب * در آ در دین حق مانند راهب

راهرو
سالکی‌را گویند که در بادیه سیر الی الله هنوز طریقه سفر او بمنزل مطلوب نرسیده باشد بیت تو آکه باش و ره میرو میان رهروان ره * که هست اعلی‌تر از اعلی مقام قرب او ادنی

راهنمای
عارفان بالله و واصلان و موصلان درکاه‌را گویند متوجه تکمیل نفوس ناقصه شوند بیت برو ناصح مده پندم که با کس نیست پیوندم * که جز پیر مغان نبود درین ره راهبر مارا

رب الارباب
حقیقة الحقایق و تجلی اول‌را گویند که مبداء جمیع تعینات عالم امکان آنست

ربوبیت
پروردن حق‌را گویند اعیان ثابته و حقایق آلهیه‌را بانوار معارف آلهی و بآب زلالی از عین الحیوة عوارف نامتناهی که موجب ظهور آن اعیان شده بوجود اضافی

رخ و رخسار
مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی‌را کویند بیت رخ اینجا مظهر حسن خدائی است * مراد از خط حجاب کبریائی است

رخت
تعلقات اعمال و افعال قوی‌را کویند که بر منهج تقید دل باشد و سالك عارف در اسقاط آن کوشد بیت * حالیا مصلحت وقت دران می بینم * که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

رخش
نفس ناطقه‌را کویند که مجلای دقایق حسن و جمال شده باشد بیت کهی بر رخش حسن او شهسوارست * کهی با تیغ نطق آبدارست

رسوائی
ربودکی دل‌را کویند نزد ظهور تجلی بر وجهی که عارف از ضبط احوال ظاهری خود زاهل ماند بیت * ایمنی بکذار و جای خوف باش * بکذر از ناموس و رسوا باش فاش

رکوه
دلیلی‌را کویند که مرکب باشد از مقدمات عقلی ونقلی شعر عصا و رکوه و تسبیح و مسواك * کرو کردم بدردی جمله‌را پاك

رمز
ظهور اسرار آلهی‌را کویند در طور بواسطه عبادات نفسی و اشارات عقلی باشد بیت حوران خلد را به پشیزی نمیخریم * تا از صفات حسن تو رمزی شنیده‌ایم

رنج
ریاضت نفس و مخالفت دل‌را کویند با نفس که در اجرای احکام طبیعت نماید و بهوا و هوس خود عمل کند بیت * رنج بردم روز و شب عمر دراز * تا بصد زاری دری کردند باز

رندی
درباختن طاعات بدنی و درکذشتن از عبادات نفسانی‌را کویند در خرابات دل جهت طلب شراب شهود بیت * ز شیخی و مریدی کشته بیزار * کرفته دامن رندان خمار

روح و ریحان
تجلیات و جنات آثاری و افعالی‌را کویند چنانچه جنت نعیم بتجلیات صفاتی اشارت بود فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم

روز
تجلیات جمالی و تعینات کونیه‌را کویند بیت چه میکوئی که هست این نکته بارینك * شب روشن میان روز تاریك

روزه
قطع توجهات و امساك التفات‌را گویند از هر چه غیر حق باشد خواه طاعت باشد و خواه عصیان و خواه لذت باشد و خواه الم لمولفه ای روی تو عید و رو بروی تو نماز * پرهیز ز جز تو روزه وین لفظ مجاز

زاری
انتباه دل‌را گویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی و عدم فوز بر وجدان حالی بیت در مسجد و میخانه هر جا که روم بینم * از درد تو زاریها وز شوق تو افغانها

زبان
مطلق امررا گویند و چون زبان شیرین گویند امری باشد که موافق تقدیر باشد چنانچه زبان تلخ امری است که مخالف تقدیر باشد و زبان چرب امری‌را گویند که موافق طبع باشد بیت ای شمع که مارا بسخن شیفته کردی * پروانهٔ خودرا مکش از چرب‌زبانی

زجاجه
دلی‌را گویند که از کدورات ملکات رذیه و هیات صفات ذمیمه صفا و جلا یافته باشد و درو استعداد اقتباس انوار معارف آلهی از آفتاب تجلّی پدید آمده باشد که آن نه از شرق عالم ارواح باشد و نه از غرب عالم اشباح

زر
صفت صدق و اخلاص‌را گویند نظم * ز آتش زر خالص برفروزد * چو غشی نبود اندر وی چه سوزد

زردروئی
صفت سلوك‌را گویند بیت رخسارهٔ سرخت‌را بر زردی رویم نه * تا هر دو کلی کردیم رعنا و چه رعنائی

زکوة
تزکیه نفس و طهارت دل‌را گویند نظر بر فضول اعمال و التفات بغیر حق از علوم و رسوم بیت لمولفه بود سرمایه‌ام عشق و بحال خویش دلشادم * متاع دنیی و عقبی زکوة مال خود دادم

زلف
صفات جلالی و تجلیات جمالی‌را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود بیت خواهی که برقص آید ذرات جهان با تو * در رقص برافشانی آن زلف چلیپارا

زمستان
صفت جمود و حمود طبع و افسردکی دل‌را گویند در طریقهٔ طلب مقصود لمولفه مجو هوشی ز مستان در زمستان * مخواه افسردکی از می‌پرستان

زنار
علامت اطاعت و مطاوعت نفس‌را گویند در سلوك و خدمت نزد اهل ریاضت بیت نظر کردم بدیدم اصل هر کار * نشان خدمت آمد عقد زنار

زنخ
مقام لذت‌را کویند که مشاهدهٔ جمال باشد بیت ملاحتی که ترا در چه زنخدانست * بکنه آن نرسد صد هزار فکر عمیق

زندکی
اتصاف بعلوم و معارف آلهی‌را کویند که در معارج عروج دل‌را بآن حیاتی پیدا شود و از موت جهالت و غفلت عالم طبیعت دور کردد اَ وَ مَنْ کان میتا فاحیناه و جعلناه نورا یمشی به فی الناس بیت * دل چراغیست که نور از رخ دلبر کیرد * ور بمیرد بغمش زندکی از سر کیرد

زندهٔ جاوید
باقی بحق‌را کویند من قتلته فانا دیته بیت لمولفه عاشق از کشتن نباشد هولناك * زندهٔجاویدرا قتلش چباك

زهد
اعراض‌را کویند از زیادتی و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود بر قدر حاجت نظم بی همه زهد مسلم میخرند * هیچ بر درکاه او هم میخرند

زیارت
وصول دل را کویند بعالم ربوبیت و کشور قدس الوهیهٔ بیت عیبم بپوش زنهار ای خرقهٔ می‌آلود * کان پاك پاك‌دامن بهر زیارت آمد

الزیت
نور استعداد اصلیست بقوة الفکریة

زیتون
هی النفس المستعدة للاشتغال بنور القدس لقوة الفکریة

زیتونه
طور سری بود که تجلی آنجا سبب ظهور معارف حقیقی و تحقق نشأت آلهی کردد شجرهٔ طیبهٔ دل درین مقام بضیا و نور قوت قدسیه و بروغن زیتونهٔ عین الیقین استناره یابد باوجود آنك نه از شرق عالم عقل باشد و نه از غرب کشور حس و جسم چنانچه روغن زیتونه دل عارف از کمال متابعت شجرهٔ طیبهٔ نبوت فروع می‌یابد بی آنك آرایش قوای قدسیه نبی باو شعاعی متعلق کردد یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار نور علی نور الحاصل زیتونه بقوت ولایت اشارت باشد یعنی صفت ولایت در نبی و ولی بجائی انجامد که ولی از نبی و نبی از ملك مقرب مستغنی شود لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملك مقرب و لا نبی مرسل بلکه نبی از حیثیت نبوت که مقتضای حکم کثرتست بوجهی بولی محتاج شود بلکه بصحبت اولیا مامور و مجبور کردد و اصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی یریدون وجهه و لا تقد عیناك عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا و حکایت حضرت موسی و حضرت علیه السلام در کتب اخبار مذکورست و استنارهٔ شجرهٔ و اولی المن مشهورست شعر * و زیتونة الفکر الصحیح اصولها * مبارکة اوراقها الصدق و القدس* فروحی زیتی و الخیال زجاجتی * و عقلی مصباحی و مشکوة الحس

ساربان
دلیل و رهنمای حق‌را کویند خواه مظاهرْ نبوت باشند خواه ولایت بیت درین ره انبیا چون ساربان‌اند * دلیل و رهنمای کاربانند

ساغر
عشقی‌را کویند که بحد محبت ذاتیه رسیده باشد و مستی عاشق بجائی انجامیده که تعین عاشقی ظاهرا نمانده باشد و در عین معشوقی ظهور کرده باز معشوق بکسوت عاشقی ظاهر شود و هم خود ساقی کردد نظم * کر ازین می بچشد چاشنی زاهد شهر *در خرابات مغان آید و ساغر کیرد

ساق
دو قوس ظاهر و باطن وجودرا کویند که در مقام احدیت الجمع باهم منطبق بودند و چون ازان مرتبه منزل شده قوس ظاهر از انطباق منصرف شده و چون روی ببطون آورده و باز باحدیت جمعیت خود راجع کردد دیکر میل بالتقات و انطباق نهد و التفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق

ساقی
مبداء فیاض‌را کویند که همکی ذرات وجودرا از بادهء هستی اضافی سرخوش نموده بیت ساقیا بر خاك ما چون جرعها می‌ریختی * کر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی

سبزه
صفای روحانیت‌را کویند که از عین الحیوة معارف آلاهی در طور حفی پیدا شود نظم هر چه تفسیر کیف یحی الارض * خواند بلبل بخط سبزه درست

سبزه‌زار
مجلای تجلیات آلهی‌را کویند که در طور سری بصور اعیان آثاری مشهود کردد و بر خطوط تجلیات کلامی که کاهی در مرتبهٔ سری بصور کلمات نفسی باعتبارات حسی در نشاة شجرهٔ انسانی هویدا کردد هم اطلاق نمایند من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب رب العالمین و کاهی دیکر در مرتبهٔ حفی بصور کلمات معنوی و اشارات عقلی تجلی نماید بر ان هم اطلاق نمایند و در حقیقت آب حیات تمام کاینات از چشمه‌سار خضر این کونه خطوط و کلامات جریان یانته است بیت * خط آمد سبزه‌زار عالم جان * از ان کردند نامش آب حیوان

سبزی
کمال مطلق‌را کویند خواه صوری بود خواه معنوی

سبو
عشقی‌را کویند که چون بمرتبه قوت رسد در میکده احدیت جمعیه حکم محبة ذاتیه غالب شود و تعین عاشقی‌را درهم شکند و در حال جمعیت کیری که در خرابات عاشقی معشوق باشد تعین عاشقی ومعشوقی بیك نحو ملاحظه نماید بیت در میکده میکشم سبوی * باشد که بیابم از تو بوی

سجاده
مقام توجه نفس و دلرا گویند که در طور نفسی و قلبی از اعمال صالحه و اخلاق مرضیه مقرر ومعین گشته باشد بیت * لمولفه عارفان سجاده بر آب افکنند * گوءرا از جای با همت کنند

سخن
اشارت و تنبیه آلهی‌را خوانند و چون بشیرینی وصف آن کنند عبارت از وحی و الهام باشد که بانبیاء و اولیاء آید و چون وصف آن سخن بدر مکنون کنند کنایه از اعلام و اشارات آلهی باشد که در صورت محسوسات ظاهر شود بیت سخنهای ترا در می‌توان گفت*ز هر لفظ تو دری می‌توان سفت

سرّ
امر غیبی‌را گویند که از نظر عقل غایب بود بیت کسی این سر شناسد کو گذر کرد*ز جزوی سوی کلی یك سفر کرد

سردی
برد الیقین‌را که در نهایت بحسب ظهور رسد و بر افسردگی که از غلبهٔ شهوات و ظهور احکام طبیعت بشریت ناشی شده باشد هم اطلاق نمایند و مذمت بآن کنند بیت بخور می وارهان خودرا ز سردی (هستی .рук) * که بدمستی بهست از نیك‌مردی

سر زلف
چون زلف اشارت بتجلیات جلالی بود و کنایت از تعینات حالی و قالی هر آینه سر زلف که نهایت امتداد طول زلفست نهایت تعینات و غایت تنزلات خواهد بود و آن مرتبهٔ انسان باشد بیت * ز قدش راستی گفتم سخن دوش * سر زلفش مرا گفتا فروپوش

سرکشی
مخالفت ارادت سالك‌را گویند از غلبهٔ حکم امکانیت ظاهر شود اوامر و نواهی آلهی‌را بیت عنان توسن سرکش بلند از ان دارد * که دست عاشق بیدل بآن عنان نرسد

سفیدی
یك‌رنگی عالم وحدت‌را گویند فاما در مرتبهٔ روحی که صفای کامل حاصل شود حقیقة وحدت باین رنگ نماید

سلام
رحمت و رأفت آلهی‌را گویند در بارهٔ سالك بیت قاصد منزل سلمی که سلامت بادا * چه شود گر بسلامی دل ما شاد کند

سلطانی
اجرای احکام اعمال و احوال‌را گویند بر عاشق که بر حسب ارادت آلهی باشد در عرصهٔ و فضاء قضا بر وفق اوامر که‌در موطن قدر مقدر است شعر اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل * کمترین ملك تو از ماه بود تا ماهی

سماع
ظهور و وجدان حالات معنی‌را گویند بر وجهی که مستلزم بود فقدان قوت ضبط و تمیز احوال ظاهررا و دل را منصرف سازد بعالم وحدت و از مزاحمت تعلق و توجه نفس بیکدیکر دو حرکت دوری حاصل شود که بصورت رقص بظهور رسد بیت چه سبك روح که در جانش اثر کرد سماع * جانش از عالم تن عالم دیکر کیرد

سنبل
چون معبر بزلف است در باب ز مبین شده است نظم*بوی سنبل ز دم باد صبا می‌آمد * خوش دلم هر چه ازان یار بما می‌آید

سواد الوجه
فنا فی الله‌را گویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن تحقیقی عارف‌را روی نماید که اذا تم الفقر فهو الله ازان کنایت است دران حالت کمال فقر این سواد الوجه روی دهد بیت سواد الوجه فی الدارین درویش * سواد اعظم آمد بی کم و بیش

سودا
جذبهٔ آلهی‌را گویند که عاقبتش بانجذاب تمام و انسلاب عام مودی کردد بیت در سویدای دل هر کس که این سودا نشست * عاقبت جان و دلش روزی درین سودا رود

سیاهی
تعین علمی و عالم امکان‌را گویند که اول مراتب تجلیات و مبداء ظهور تعینات است بیت سیاهی چون بدانی نور ذاتست * بتاریکی درون آب حیاتست

سیل
غلبه احوال و غلوی اشواق‌را گویند که عارف‌را در مقام قبض یا بسط روی نماید بیت ما چو دادیم دل و دیده بطوفان بلا * کو بیا سیل غم و خانه ز بنیاد ببر

سیمرغ
حضرت رب الارباب و مسبب الاسباب‌را باین نام مخصوص دارند نظم پیش شیمرغ انکسی الکسیر ساخت *کو زبان جمله مرغان‌را شناخت

سیه‌روئی
صفت احتیاج امکانی‌را گویند بیت * سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم * جدا هرکز نشد و الله اعلم

شاهد
ظهور جمال مطلق‌را نامند در مراتب اعیان تنزلات و مظاهر تجلیات بیت شراب و شمع و شاهد جمله حاضر * مشو غافل ز شاهد بازی آخر

شب
عالم امکان ومراتب اکوان‌را گویند و بر عالم جبروت بخصوصه هم اطلاق نمایند و بر عماء

مطلق نیز کویند بیت * شبست و بادیهٔ دور و من چینین کمره * مکر سعادتی از غیب رهنمون آید

شب روشن
بدانکه در یك از وحدت و کثرت دو اعتبارست وحدترا باعتبار آنکه نفس ظهور و نور است روز خوانند و باعتبار آنکه جمیع کثرات درو مخفی و مستر کردد شب کویند و کثرات‌را باعتبار آنکه ساتر نور وحدت آید شب نامند و باعتبار آنکه مجلای ظهور نور و مجلای وحدت آید روز شناسند پس هر یك از وحدت و کثرت باعتباری روز تاریك باشند که کفته‌اند مصراع شب روشن میان روز تاریك

شب یلدا
بر نور سیاه که نور ذاتست و نور عالم جبورت است اطلاق نمایند بیت * آن شب قدری که کویند اهل خلوت امشب است * یا رب این تاثیر دولت در کدامین کوکب است

شبانکاه
ملکه شدن احوال معنوی‌را کویند بر وجهی که مقتضی و مفضی بود باستتار صور کثرت

شتر
کنایت از نفس مطمئنه است و آنرا بدنه هم کویند

الشجرة الانسان الکامل
مدبر هیکل الجسم الکلی فانه جامع الحقائق منتشر الدقائق الی کل شی فهو شجرة وسطیه لا شرقیه و جنوبیه و لا غربیه امکانیه بل الدایر بین الامرین المذکورین اصلها ثابت فی الارض السفلی و فرعها فی السماء العلوی ابعاضها الجسمیه عروقها و حقایق الروحانیه فروعها و التجلی الذات المخصوص باحدیه جمیع حقیقها النتایج فیها سرّ انی انا الله رب العالمین ثمرتها تعریفات

شر
عدم مطلق‌را کویند

شراب
کاهی بر ذوق اطلاق نمایند شعر * شراب و شمع باشد ذوق عرفان * ببین شاهد که از کس نیست عرفان * و کاهی دیکر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالك بود بیت * شرابی‌را طلب بی ساغر و جام * شراب باده‌خوار و ساقی‌آشام *لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد چنانچه می تجلی مخصوص مجذوب سالك و لهذا آنرا بر آتش محبت و بر صفوت عشق عالم‌افروز هم اطلاق نمایند چنانچه فرموده شعر ز شاهد بر دل موسی شرر شد * شرابش آتش و شمعش شجر شد * و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصا مرایای صور اعیان ثابته که جام کیتی‌نماست هم اطلاق نمایند بیت * شراب و شمع جام نور اسراست * ولی شاهد همه آیات کبراست *و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند نظم * شرابی خور که جاش حسن یارست * پیاله چشم مست باده خوارست

شرابخانه
وجود مطلق‌را کویند بیت شرابخانه بهشت است و یار حور منست * بهشت و حور طلب کرد از قصور منست

شست و شوی
تزکیه نفس و تصفیه دلرا کویند از آلایش اخلاق ذمیمه و رذایل صفات بشری

شقاوت
راندن ازلی‌را و رد باب‌را کویند که بحسب عین ثابته باشد

شکر
صرف کردن بنده‌را کویند تمام قوی و اعضا و جملکی جوارح و جزاء خودرا بمقتضای کمال وجودی خود در مرتبهٔ خلقت هر کدام چنانچه دلرا بمحبت و شوق مطلوب و دیده‌را بمطالعه حسن و جمال محبوب و زبانرا بذکر کلام مرغوب و برین قیاس و شکر کامل آنکه شاکر وجود خود و هر چه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالك داند و دارد نظم از دست و زبان که برآید * کز عهدهٔ شکرش بدر آید

شکل
ظهور وجود مطلق‌را کویند در مظاهر اعیان کونی و هیات مواد جسمانی

شمایل
تجلیات جمالی‌را کویند در مجلای وحدت اعتدالی مزاج که در اشخاص انسانی نظم و بالحدق استغنیت عن قدحی و من * شمایلها لا من شمولی نشوتی

شمع
عرفان دل‌را کویند باحوال تجلیات آثاری و اسرار و لوازم آن بر شجرهٔ بدن هم اطلاق نمایند بیت * پروانهٔ راحت بده ای شمع که امشب * از آتش دل پیش تو چون شمع کدازم

شوخی
تجلیات وجودی‌را کویند در مظاهر حسی نظم بشوخی جان دمد در آب و در خاك * بدم دادن زند آتش در افلاك

شوق
انزعاج و حرکت دل‌را کویند بجانب معشوق اما بعد از وصول بمطلوب نشاة شوق زایل شود بخلاف عشق و درد که در وصل بیفزاید و بهر کرشمهٔ در حین وصال محبت و عشق ازدیاد پذیرد و لهذا شوق‌را در ایام فراق استعمال نمایند و عشق در هر دم باقتضای فنای عاشق در معشوق تقاضای حضوری دیکر نمایند بیت * شوق المحب دموع العین یبدیه * و حبه فی سواد القلب یخفیه

شیوه
جذبهٔ آلهی‌را کویند در هر حال که باشد لیکن آن جذبه دایمی نباشد

صبح
ظهور تباشیر جمال حقیقی‌را کویند از افق عالم غیب که ظلمت تعینات‌را از صفحهٔ دل عاشق بزداید بیت * تو صبحی و من شمع خلوت سحرم *تبسمی کن و جان بین که چون همی‌سپرم

صبر
سکینه دل‌را کویند بر مقاسات و متاعب که طالب‌را در طریق سلوك پیش آید برضای خاطر بیت * صبری کنیم تا ستم او چه میکند *با این دل شکسته غم او چه میکند

صبوحی
محامله و مکالمه‌را بهنکام تجلی مطلوب کویند بیت بصفای دل رندان صبوحی‌زدکان * بس در بسته بمفتاح دعا بکشایند

صحو
اظهار احوال دل و اسراررا کویند در حالت بیداری

صدف
صورت کثرات اسما و صفات وجودی‌را کویند بیت صدف بشکن برون کن در شهوار * بیفکن پوست مغز نغز بردار

صراحی
مواقف و مقامات سالك‌را نامند که رفقا راه حق بمرتبه مرتبه دران بحسب اقتضا عین ثابتهٔ خود مانده‌اند نظم * درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است * صراحی می ناب و سفینهٔ غزل است

صعلوك
سالك مجذوب‌را کویند که تارك دنیا باشد بیت در بیابانی که صعلوکان راه * در رکاب آرند پای آنجایکاه

صفا
پاکی دل‌را کویند از ریاضات بیت از در اهل صفا روی مکردان ای دل * هر که دورست ازین در بخدا نزدیکست

صفت
ظهور ذات‌را کویند در هر مرتبهٔ از وجود که باشد اما هم بمقتضای شؤنات ذاتیه بود بیت ای پرتو جمال تو مرآت کاینات * وی جنبش صفات تو از مقتضای ذات

صلح
فناء ارادت عاشق‌را کویند در مراد معشوق بیت چو مار بر سر صلح است و عذر میخواهد * توان کذشت ز جور رقیب در همه حال

صورت
نسب و اضافات اشخاص وجودی‌را کویند که از هیئت جمعیه آن معنی مطلق و ذات وحدت مشاهد کردد بیت * که جهان صورتست و معنی دوست * ور بمعنی نظر کنی همه اوست

ضلالت
گمراهی دل‌را گویند در بادیهٔ هوی و هوس و بوادی پر هیمان نفس پر دنس بی آنکه هادی و رفیقی در طریق مطلوب باشد

طاق ابرو
اهمال و امهال کردن سالك بود در دفع سقوط او از درجات عالم قدس و مقامات انس بسبب تقصیراتی که آن حجاب او شده باشد بیت طاق ابروی ترا یا رب چه نیکو بسته‌اند * طاق باشد در جهان طاقی که از مو بسته‌اند

طامات
کلماتی گویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند بگویند و بلباس بزرگی خودرا می‌پوشانند

طامّات
جمع طامه از طم است بمعنی پوشانیدن و بالای چیزی شدن و چاه انباشتن و طامات بمعنی زرق و تلبیس‌را هم گویند و طامات بتخفیف میم از جهت کثرت استعمال ذکر افعال و اعمالیست که بتزویر و ریا کنند از جهت تلبیس و تدلیس ور ا شایند لا قبایح و دمایم نفس تا خلق‌را فریب دهد (کنزاللغة)

طرب
وصول‌را گویند بمقام انس و حالات قدس بیت وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طنازرا* ساقی بیار آن جام می مطرب بساز آن ساز را

طلاق
دوری دل‌را گویند از محبت دنیا و غیوبت کیری بالذات طبیعت و هوی لمولفه از پیرزن دهر فراقم اولی * وز مهر و نکاح او طلاقم اولی

طلب
جستن حق‌را گویند بطریقه عبودیت نظم * این طلب مفتاح مطلوبات تست * وین سپاه نصرت و آیات تست * جهد کن تا این طلب افزون شود * تا دلت زین حبس تن بیرون شود

طنز
منع کردن غیر است در مقام استحقاق قرب بمطلوب لمولفه بت ترسابچه کردست غارت دین و ایمانم *ببد کیشی زند طنزم که پندارد مسلمانم

طور
جمعیت خاطر و توجه همت سالك‌را گویند بیت چو رسی بطور همت ارنی مکوی و بگذر *که سوال تو نیرزد بجواب لن ترانی

طهارت
پاکی صفحهٔ دل‌را گویند از آلایش اغیار بیت طهارت ار نه بخون جگر کند عاشق *به پیش مفتی عشقش درست نیست نماز

طیلسان
طمس صفت فنا و حفارا گویند که ازمرتبهٔ خلق باشد بیت خرقهٔ کم‌کاستی در بر فکن * طیلسان لم یکن بر سر فکن

طینت
اصل جبلت سالك‌را گویند در طریق ترقیات و طی مدارج احوال و مقامات بیت لمولفه طینت دل بعشق مفطورست * جان بی شوق مرد مخمورست

ظلم
درگذشتن انسانرا گویند از مرتبهٔ اعتدال و استقامت فطری خود بطرف افراط یا تفریط اما طرف افراطش آنکه چون در حین تحقق بمظهریت و کلیت که اورا بعد از فنا فی الله حاصل شده باشد و مرتبهٔ بقا بالله حاصل کردد البته نوعی عدول است از مرتبهٔ فناء حقیقی و این خروج و عدول از استقامت برنگ ظلم نماید و اما طرف تفریطش آنکه در جانب تقید بقیود تعینات جمیع کائنات از مجردات و مادیات اورا بنهایت انجامیده و در ظلیت از جمیع مرکبات اغلظ افتاده و لهذا حمل تکالیف غیر متحمل نموده که انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملناها الانسان انه کان ظلوما جهولا هر آینه این طرف جهت عدول از اعتدال ظلم نمود

عارف
باقی بالله‌را گویند شعر * میکفت در بیابان رند دهل‌دریده * عارف خدا ندارد کو نیست آفریده

عالم
صورت کثرات‌را گویند

عبادت
اجتهاد و انقیاد سالك‌را گویند در طلب درجات جنات و این خاصیت ابرارست

عبودت
طلب خلاصی است از غیر حق در توجه دل و خاطر و این از خواص اهل الله‌و فقر ایات الله است

عبودیت
طلب خلاص‌را گویند از آتش دوزخ و این کار زهادست

عرفات
عالم واحدیت‌را گویند که ناظر بجنت وحدت و جحیم امکانست شعر * عرفات عشق‌بازان سر کوی یار باشد * بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد

عشرت
لذت انس‌را گویند که عارف‌را با محبوب خود باشد

عشق
بر باطن وحقیقت عقل اطلاق نمایند. بدانکه روح‌را دو اعتبارست یکی توجه او بعالم وحدت و کشور قدس روح‌را باین اعتبار عشق خوانند کاهی عشق‌را بر نفس توجه و انجذاب روح بجانب وحدت هم اطلاق کنند و اعتبار ثانی آنست که روح چون متوجه عالم کثرت کردد جهت بسط علم بر کثرات درین اعتبار هم دو نوع صورت تعلق معبرست یکی آنکه ادراك حقایق کلیه و معانی مجرده قدسیه نماید باین اعتبار عقل معاد کویند دوم آنکه مدرك احوال جزیات و اعمال حسات و مادیات باشد باین اعتبار آن‌را عقل معاش و عقل جزوی کویند این نوع عقل‌را با عشق تباین و تضادست بیت * عشق چون در سینهٔ منزل کرفت * جان آنکس‌را ز هستی دل کرفت * عشق جانان آتش است و عقل دود *عشق چون آید کریزد عقل زود

عشوه
تجلیات جمالی‌را کویند که در مظاهر و صور آثار باظهار رسد نظم * بغمزهٔ چشم او دل می‌رباید * بعشوه لعل او جان می‌فزاید

عصا
دلیل و مقدمات نظری‌را کویند

علف
شهوات نفسانی و مشتهیات در غایت طبیعت حیوانی باشد بیت * صوفی شهربین که چون لقمه شبهه می‌خورد * پاروهش دراز باد آن حیوان خوش علف

عنقا
وجود مطلق یا مطلق وجودرا کویند و این همان سیمرغ است که شرح آن کذشت حاصل آنکه عنقا بر هر مرتبهٔ کلیه غیبیه که نسبت بما دون خود اصل و حقیقت باشد اطلاق نمایند و کوه قاف برین تقدیر ادنی باشد و عالم صورت باشد که سیمرغ معنی دران جای منزوی است وآن سی در عقد عشرات سه وحدت جمعی باشد که در مرتبهٔ احدیت و واحدیت و ملکوت اعتبار کرده شده و می‌شاید که سیمرغ بقا بالله باشد و کوه قاف فناء ذاتی و خلاء اصلی آشیانه بیت عنقا شکار کس نشود دام باز چین*کاینجا همیشه باد بدستیست دام ا

عَوْد
برکشتن سالك است از عالم تفرقه بعالم جمعیت

عُود
عشق تمام و کمال شوق و غرام‌را کویند در طور روحی نظم *ساقی بیار باده و بنواز عودرا * یکدم لند کن نغمات سرودرا

ار
مرات عالم مثال‌را کویند که حقیقت اعمال و صور احوال بآن آینه ظاهر میشود

عیاری
جاسوسی قلوب‌را کویند

عید
مقام جمیت و اخاطهٔ کلیه‌را کویند و عیدین مقام جمع الجمع‌را دانند اعنی جمعیت وحدت با کثرت و وجوب و امکان

عیش
دوام حضور دل‌را کویند بمطالعه جمال مطلوب بی‌مزاحمت افکار و خواطر متفرقه نظم * عیشم بکام است زان لعل دلخواه * کارم بکام است الحمد لله

غارت
جذبهٔ آلهی‌را دویند بی تقدم سلوك بوجهی که سالك مقهور و مجبور بود بوصول مطلوب بیت مکن عیب ار بنالد جان چو نقد تن همه بردی * کسی کش خانه غارت کشت بی فریاد کی ماند

غالیه
نسیم عنایت آلهی‌را کویند که از مهب عموم رحمت و شمول رافت بمشام مشتاقان لقا رسد بیت غالیه‌بو شده صبا دامن پاکت از چه رو * خاك بنفشه‌زاررا مشك ختن نمیکند

غبار
حجابی‌را کویند از آرزوی نفس و مقتضیات هوا و هوس که پیش راه سالك آید بیت * تا بر دلش از غصه غباری ننشیند * ای سیل سرشك از عقب نامه روان باش

غبغب
لذات علمی‌را کویند درصور مشاهدات بیت * کشتهٔ چاه زنخدان توم کز هر طرف * صد هزاران کردن جان زیر طوق غبغب است

غرب
عالم اجساد و بدن مکی‌را کویند که محل اختفاء آفتاب روح قدسی است در ظلمت زمین طبیعت

غربت
دور افتادن دل و جانرا کویند از حریم منزل جانان و مفارقت از عالم قدس و انس کرفتن بمشتهیات نفس شعر * ای دلیل دل کم کشته خدارا مددی * که غریب ار نبرد پی بدلالت برود

غرقه
سالکی‌را کویند که از طغیان طوفان افسردکی که از چاه طبیعت برآمده و عرصه وجودرا کرفته باشد و بمهلکه و اضطراب فتاده بیت * چند کویم چون وجودت غرقه ماند * غرقه‌را فریاد نتواند رهاند

غسل
طهارت نشاة جامعیهٔ دل‌را گویند از خبایث جسدی و ظلمات کدورات نفسانی بآب چشمهٔ حیوان معرفت و شهود و بغوطه خوردن در دریای امواج محبت و لجهٔ بحر وجود که جنایت دل از مباشرت بازدواج طبیعت زایل شود و نجاست ظاهری روح از ملامسه و محاورت اذناس و ارجاس بمقتضای شهوت ظاهر گردد تا شایسته طواف کعبه لقا و لایق اعتکاف در مسجد اقصای دل و جان قدسی التقا تواند شد لمولفه * ای دیده چو عزم کوی دلدار کنی * از اشك تو غسل نقش اغیار کنی *آلوده بطرف کعبه ای دیده مرو * پاکیزه ز اشك عزم دیدار کنی

غم
اهتمام تمام عاشق‌را در طلب حضور و مراصلت معشوق تا که مؤانست او در فراق نهان غم باشد که مذکور محبوب است لمولفه * ز تنهائی بجان آمدم دل اندوه‌پروردم*اگر نه همدمی کردی غم او من چه می‌کردم

غمخواری
صفت رحمی‌را گویند که مخصوص ارباب سعادت معنوی و اهل دولت اخروی‌راست بیت*پیوند عمر بسته بموئی است هوش دار * غمخوار خویش باش غم روزکار چیست

غمزه
تجلی صوری‌را گویند که سالك‌را فانی گرداند و بمجرد تجلی صوری که بی فنا باشد هم اطلاق نمایند و بر جذبهٔ که در بدایات حال پیش آید اطلاق کنند بیت * غمزهٔ ساقی بیغمای خرد آورده تیغ * زلف جانان از برای صید دل گسترده دام

غمکساری
صفت رحمانیه‌را گویند که تمامی موجودات‌را از ان عنایت بهره و حظی است بیت زهی خجسته زمانی که یار باز آید * بکام غمزدگان غمکسار باز آید

غنودن
احتجاب نور بصیرت‌را گویند از مشاهدهٔ دقایق صنع و غفلت از اسرار عالم معنی

غیب الغیوب
ذات بحت و مطلق وجودرا گویند

غیبت و غیبوبه
مقام اثنینیت و تفرقه‌را گویند

فجر
طلوع صبح تجلی‌را گویند در هر مظهر که باشد بیت شب قدر است و طی شد نامهٔ هجر * سلام فیه حتی مطلع الفجر

فراق
بعد و هجران نفس‌را گویند از حریم وحدت ذاتیه و هویهٔ غیبیه بیت شنیده‌ام سخن خوش که پیر کنعان گفت * فراق دوست نه آن میکند که بتوان گفت

فرج
بیرون آمدن سالك بود از قیود بشریت

فرح
انبساط دل‌را کویند بتوارد فیض قدسی و واردات صحبت انسی بعد از احتباس قوای ظاهر بیت * کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت * من و شراب فرح‌بخش و یار حورسرشت

فرزانه
سالك و عارفی‌را کویند که در طریق تجرید و تفرید ظاهرا و باطنا سرآمد رهروان باشد بیت اندرین ره آن بود فرزانهٔ * کو ندارد ریش خودرا شانهٔ

فرق
مرتبهٔ کثرت‌را کویند

فروختن
ترك تدابیر و استبدال اجتهاد در تدبیرات است بتقدیرات ربانی

فرورفتن
حالت استغراق سالك‌را کویند در ملاحظهٔ آثار و افعال و صفات آلهی

فریب
دوام فیض آلهی‌را **کویند با** وجود آنکه از سالك تقصیرات بسیار در وجود آمده باشد و در کمال استغنا و کبریا از **اجتهاد و** تقصیر طالب عموم مرحمت مطلوب و فقر و بیچارکی سالك ظاهر شود بیت * بیك کرشمه **که نرکس** بخودفروشی کرد * فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

فغان
اظهار اسرار نهانی و آشکار کردن احوال درونی‌را کویند لمولفه * عروس کل چو از جمله برون شد * فغان بلبلان از حد برون شد

فلاح
خلاصی سالك‌را کویند از ظلمت تعلقات و کثرات بیت * فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت * ثوابی لاشیاء سواها مثیبتی

فهرست
تعین اوّل‌را کویند لمولفه * رخسار تو در نظاره اول *فهرست جمال کشته مجمل

فهم
دارالك غوامض اسرار و انوار آلهی‌را کویند بتقدیم مقدمات نظر صحیح و کشف صریح

فیض
واردات غیبی‌را کویند از هر مرتبهٔ و هر درجهٔ که باشد

قامت

توجه دل‌را کویند بعالم علوی لمولفه * بهر مسجد که بنمودی تو قامت * همه کفتند قد قامت قیامت

قاب قوسین

مقام احدیة الجمع‌را کویند که جامع است میان قوس وجوب و امکان

قباب

نشآت عنصری و تعینات بشری‌را کویند که مشتمل بر اشخاص کمل باشد نظم * لله تحت قباب العز طایفة * اخفاهم عن عیون الخلق اجلالا بیت * جهان جان درو شکل حباب است * حبابش اولیائی‌را قباب است

قبله

محل توجه دل‌را کویند و قبلهٔ حقیقی وجه حق و جمال مطلق‌را کویند که توجه همه بخواه وناخواه بدوست اینما تولوا فثما وجه الله بیت * مسجدی کان در درون اولیاست * قبله‌کاه جمله است آنجا خداست

قد

استقامت توجه‌را کویند بعالم وحدت بیت * زقدش راستی کفتم سخن دوش * سر زلفش مرا کفتا فراپوش

قدح

وقت و هنکام تجلی‌را کویند که موطن تجلیات آثاری است و این منوط و مشروط بود بآنکه دل عارف جمیع نقود افکار و نتایج انظاررا با تمام اجناس آثار احکام حس و وهم در هنکام داه (؟) خواستن حریف دربازد و محو سازد بیت * جور جهان مکش قدح عشق کش از انك * عشقت کشان کشان بجهان دکر کشد

قرابه

مجلای تجلی ذات وحدت‌را کویند بر وجه اشتمال و شمول بر صفات جمالی و جلالی

قرب

انسلاخ سالك‌را کویند از هستی جزوی وهمی و وصول بحریم مطلوب حقیقی بطریق بقا بیت قرب نی بالا و پستی رفتن است * قرب حق از حبس هستی رستن است

قربان

کشتن سالك‌را کویند بدنه(؟) نفس خودرا لمولفه * عیدست و قربان میکنم جان‌را بکوی یار خود * در کعبه خون‌ریزی کنم از دیدهٔ خون‌بار خود

قطار

صفت مبایعت و متابعت کویند با هادی و مرشد نظم * اکرچه باده‌پرستیم مست آن جامیم * اکرچه اشتر مستیم در قطار توئیم

قلاشی
بیرون آمدن و مبرا کشتن سالك‌را کویند از جمیع لواحق وجود اضافی خود باختیار خود باقتضای غلبهٔ جذبه بیت * برخیز تا یك سو نهیم این دلق ازرق‌فام‌را * بر باد قلاشی دهیم این کفر تقوی‌نام‌را

قیامت
انصراف دل سالك‌را کویند از صور کثرات وهمی بشهود تجلیات جلالی در مراتب ظهورات جمالی که از هر مرتبهٔ ظهور که مایل بطون شود قیامتی حادث کردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی حالی نباشد و ازین جهت فرموده‌اند من مات فقد قامت قیامته تا آنکه نوبت قیامت از موت اختیاری سالك بقیامت عظمی رسد که آن بعد از موت اضطراری قایم خواهد بود بیت ندا می‌آید از حق بر دولت * چرا کشتی تو موقوف قیامت

کافر
صاحب اعمال تفرقه‌را کویند بیت * عارفی‌را که چنین بادهٔ شبکیر دهد * کافر عشق بود کرنه بود باده‌پرست

کتاب
لوح محفوظ و محل ظهور حروف عالیه و کلمات قدسیه‌را کویند که حقایق اعیان همکی در آنجا مسطور است و الطور و کتاب مسطور و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین لمولفه * کتاب عشق‌را مضمون همان است * که رویش مصحف حسن عیان است

کعبه
مقام وحدت‌را کویند که مقصد دلهای همه عارفان و قبلهٔ طالبان راه حق آنست بیت ای دل هرانکه عشق نورزید و وصل خواست * احراف طوم کعبه دل بی وضو به‌بست

کفر
طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه‌را کویند و بر اعتقادات فاسده در امور آلهیه اطلاق نمایند بیت از تو فرخنده اکر کفر اکر ایمانست * با تو در جلوه اکر کعبه اکر دیر مغان

کفر حقیقی
عالم وحدت و اتحادرا کویند که ساتر کثرات و احکام تفرقه شود درین مقام کفر و ایمان یکی نماید بیت * مردرا اینجا شکایت شکر شد * کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد

کلبهٔ احزان
مقام تفرقهٔ دل‌را کویند و در هنکام ظهور حزن بر فقدان مطلوب حقیقی بیت لمولفه * اکربکلبهٔ احزان من رسی روزی * درون سینه درآید سیاه نور و حضور

کلخن
فضای عالم حوادث و عرصهٔ دنیارا کویند بیت * کلخن دنیا که زندان آمدست * سر بسر اقطاع شیطان آمدست

کلمه

تعینات وجودی و اشخاص کونی‌را کویند خواه از عیان حقایق قدسیه باشد و ارواح و لطایف انسیه که و کلمة القاها الی مریم و روح منه ازان مخبر است و خواه از تعینات ملکی و اشخاص شهادی باشد که اشارت بآن فرموده و کلمة الله هی العلیا و لهذا کلمه کفر و ایمان ممیز شدند بیت * کفر و دین اند در رهش پویان *وحده لا شریك له کویان

کلیسا

عالم ناسوت‌را کویند باعتبار ظهور صور کثرت شعر * ان من یدخل الکنیسة یوماً* یلق‌فیها حاذرا و ضیاء

کوی

مقام عبودیت و توجه‌را کویند بیت *سرها چو کوی بر سر کوی تو باختیم * واقف نشد کسی که چه کویست و این چه کوست

کین

تسلط و استیلاء صفات قهری‌را کویند در احوال سالك و ظهور آثار آن صفات بیت * آهنك ناز و کین مکن تاراج عقل و دین مکن * بهر خدا آیین مکن آزار یار [ان] پیش ازین

کرشمه

التفات حق‌را کویند بسالك بر وجهی که موجب جذب دل سالك باشد بجانب حق بالکلیه بیت * بیك کرشمه توانی که کار ما سازی * چرا بچارهٔ بیچارکان نپردازی

کل

نتیجه علم‌را کویند که در عرصهٔ دل عارف ظهور نماید بیت * بهار آمد و هر کل که باید آن همه هست * کلی که میطلبم در بهار نیست چسود

کلزار

کشادکی دل‌را کویند که از کمال تصفیه حاصل باشد

کوش

اصداف در و لالی حقایق الهیه و اعیان ثابته‌را کویند که نحیط خط ممدود نفس رحمانی و حبل المتین فیض اقدس سبحانی انتظام و التیام پذیرفته باشد بیت * در حریم عشق نتوان دم زد از کفت و شنید * کرچه اینجا جمله اعضا چشم باید بود و کوش

کوهر

معنی حقیقی‌را کویند که از اصداف لفظ و عبارت سالك آنرا مالك کردد بیت زر خسان‌راست مرا کوهر درویشی بس * جوهری‌را بدکان کاه‌ربائی کم کیر

کوی

سرکشتکی‌را کویند در مقام عبودیت

که مقرون بطلب باشد که بحکم چوکان تقدیر دل عارف ترك تدبیر نماید و خود بخود متحرك کشته که در میدان طلب بصاحب چوکان راه یابد بیت * کوی دولت آن برد تا پیشکاه * کز سر حیرت کند در ره نگاه

کیسو
طریق طلب وصول و اتصال‌را کویند بجمال مطلق و وجه حق که عالم غیب عبارت از آنست و عروهٔ وثقی و حبل المتین کنایت از آن اعتصموا بحبل الله جمیعا بیت * من و باد صبا هر دو دو سرگردان بیحاصل * من از افسون چشم مست و او از بوی کیسویت

لابه کردن
مقهوریت سالك‌را کویند در تحت حکم سلطنت و قهرمان عشق بیت * بلابه کفت شبی میر مجلس تو شوم * شدم بمجلس خویش کمین غلام و نشد

لاله
نتیجهٔ معارف آلهیه‌را کویند که از اعمال پسندیده پدید آمده باشد و بشهود منجر کشته باشد

لاهوت
ذات احدیت‌را کویند باعتبار اسقاط جمیع نسبت هویت و رتبت غیریت

لب
کلام منزل‌را کویند از عالم معانی که بواسطهٔ نزول نماید انبیارا بواسطهٔ ملك و اولیارا بواسطهٔ تزکیه و تصفیه از راه الهام بیت * کرچه قران از لب پیغمبرست * هر که کوید حق نکفت او کافرست

لب شیرین
کلام بی واسطه‌را کویند بشرط ادراك چون حدیث قدسی و واردات غیبی بیت * حکایت لب شیرین کلام فرهادست * شکنج طرهٔ لیلی مقام مجنون است

لب لعل
کلامی‌را کویند که محتوی بود بر ذکر دقایق حسن و جمال و نازکیها و صفای احوال بیت ملاحتی است لب لعل آبدارش‌را * که‌در حدیث نیاید چو در حدیث آید

لطف
پرورش دادن معشوق بود عاشق‌را بطریقهٔ موافقت و مداراة و آرزوی مصادقت و مواساة شعر من که باشم که بر آن خاطر عاطر کذرم * لطفها می‌کنی ای خاك درت تاج سرم

ماه‌روی
وجه جمیل است که بتجلی آثاری نموده باشد در طور سری خواه مشاهدهٔ آن در خواب بود و خواه در بیداری و خواه در میانهٔ هر دو حال نماید لمولفه

ماهروئی همچو یارم نیست در روی زمین * مهر اکر آید بجایش لا احبّ الآفلین

مجلس

مقام حضور و جمعیت را کویند در مقام واحدیت نظم * این چه مجلس چه بهشت این چه مقام است اینجا * جام باقی لب ساقی لب جامست اینجا

محبت

کمال توجه را کویند که نسبت باجمال مطلق در طور حفی رخ نماید و موجب سقوط قیود وجود باشد

محبوب

وجود مطلق و جمال وجه حق را نامند که از سمت تقیید و تحدید مجرّد باشد بیت * هر چه محبوبم کند من کرده‌ام* اومنم من او چه کر در پرده‌ام

محنت

آلام و نامرادی باشد که بسبب معشوق بعاشق رسد خواه مسبوق باختیار باشد یا باضطرار بیت * قصهٔ محنت مرا شرح و بیان چه فایده * اشك روان من نکر صورت ماجرای من

مدام و مدامه

محبت ذاتیه را کویند که در موطن اعیان ثابته بصور معارف فطریه بتجلیات آلهیه ظاهر کردد شعر * شربنا علی ذکر الحبیب مدامة * سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

مدهوشی

حالة استهلاك و اضمحلال سالک را کویند در محبت ظاهرا و باطنا نظم * کفتم کزان لب از پی دیوانهٔ شربتی * کفت این مفرحیت که مدهوشی آورد

مردن

بعد و حرمان را کویند از فیض آلهی و معارف روحانی بیت * کار عاشق نیست بی معشوق چندین زیستن * بی لب جان‌پرور او مردن است این زیستن

مردن اختیاری

انصراف دل را کویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکانی بآرزوی عالم وحدت و مجلای انوار و پیوستن بلطایف اسرار از راه ترك لذات نفسانی و رفض شهوات جسمانی

مژکان

اهمال عارف را کویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت برو نیارد و سرّ آن (آن ؟ .лишн) بحکمت آلهیه منوط باشد بیت * کر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده‌فروش * خاك‌روب در میخانه کنم مژکان را

مست خراب

کمال استغراق دل را کویند بر وجهی که شعور بلوازم هستی نماند و بمرتبهٔ وصول رساند بیت * چه کویمت که بمیخانه دوش مست و خراب * سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست

مستوری

تقدّس کنه ذات را گویند که از ادراك کافهٔ عالمیان و از علم جملهٔ عالمان مستورست بیت
دوستان دختر زر توبه ز مستوری کرد * شد بر محتسب و کار بدستوری کرد

مسواك

ذکر قربی را گویند

مطرب

مذکران و آگاه‌کننده را گویند از حالات بزم شبانه که در میخانه وجود جاری شده بیت
نواهائی شنیدم رامش‌انگیز * که مطرب میزدش در پردهٔ تیز

مطلوب

وجه حق را گویند در هر مرتبه وهر طور که‌باشد از اطرار قلبیه بیت * حاصل آنکه هر که او
طالب بود * جان مطلوبش بدو راغب بود

مغز

معنی مطلق را گویند که بخصوصیت هر مرتبه از قشور مراتب ظهور که عوالم خمس است
نمایشی خاص دارد اما در قشر آخرین که نشأة بشری است منشاء جامعه بسرحد شهود می رسد
بیت * مغز نغزی دارد آخر آدمی * یکدمی آنرا طلب کر آدمی

مکر

غرور دادن معشوق است عاشق را بطریقهٔ قهر و مخالفت مراد او

ملاحت

عبارت بود از ظهور حسن مطلق بشرط حصول اعتدال و تسویه اجزاء مظاهر لیکن بحسب
اختلاف مظاهر اسماء متنوع بر آن اطلاق نمایند مثلا چون در سیمای و صورت حسن انسانی
بود ملاحت خوانندوچون در لفظ وعبارت بیانی باشد آنرا فصاحت وبلاغت گویند وبرین قیاس بیت
ملا ت از جهان بی‌مثالی * برون آمد چو رند لاابالی * بشهرستان نیکوئی علم زد * همه
ترتیب عالم را بهم زد * کهی بر رخش حسن او شهسوارست * کهی با تیغ نطق آبدارست*
چو در شخص است خوانندش ملاحت * چو در لفظ است گویندش فصاحت

مناجات

انصراف دل را گویند بجانب عالم واحدیت و ظهور صفات الوهیت جهت تکمیل نفس سالک
شعر* آلهی حلیف الحب بالليل ساهر * يناجی ويدعو و المغفل يهجع

موی

ظاهر هویت غیبیه را گویند یعنی وجود اضافی که شعور و اشعار را بآن راه نباشد بیت بر
آید بکف و موی تو ناید بکفم * این چنین بخت که من دارم و آن خو که تراست مو

موی میان

وقت نظر سالك را گویند که برفع حجب افاقی و انفسی و دفع عوایق حسی و عقلی متصور
شود لمولفه * فهر (؟) خرد بموی میانت نمیرسد * آنجا مکر ز راه توهم کمان رسد

مهر
میل و رجوع باشد باصل خود که مقرون باشد بادراك و مسبوق باشد بطلب و شوق بیت
مهری و وفائی که مرا هست ترا نیست * صبری و قراری که ترا هست مرا نیست

مهربانی
صفت ربوبیت را کویند که از کمال عنایت و شفقت باشد جهت تربیت و ترقی سالك بیت
لمولفه * هر زمان دلبر بنوعی دلستانی میکند * عاشقانرا می نوازد مهربانی میکند

می
تجلیات آلهی را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی بقدر وسع مشرب
بود بیت * بخور می تا ز خویشت وارهاند * وجود قطره در دریا رساند

می صافی
تجلی صفاتی را خوانند که از کدورت صور کثرات آینه دل را صاف کرداند بیت * یکی
پیمانه خورده از می صاف * شده صافی بآن صوفی را اوصاف

می مشکین
تجلی افعالی را کویند که آتش سودای سالك را بزلال توحید و بکافور برد الیقین فرونشاند بیت
جز می مشکین کافوری مزاج * درد هجران را نمی بینم علاج

می پرستی
استغراق و حیرت سالك را کویند در تجلیات آلهی خواه جمالی باشد و خواه جلالی بیت * چو از
چشم و لبش اندیشه کردند * جهانی می‌پرستی پیشه کردند

میان
ما بقی آثار را کویند که موجب استتار جمال معشوق از عاشق باشد بیت * در میان من و
معشوق وجودست حجاب * کر حجاب تو منم تا ز میان بر خیزم

میان باریك
حجاب وجود سالك را کویند وقتی که سایر حجب و عوایق مرتفع شده باشد بیت * چون میانش را
کناری نیست زان در حیرتم * کین چنین نازك میانی هست دایم در کنار

میخانه
مقام لاهوت و حضرت وحدت ذاتیه را کویند که ساغر و جام تمام اعیان وجودی از بادهٔ آمادهٔ
آن میخانه مالامال لایزال است و می‌پرستان آن میخانه مست و خراب در خاك فقر و افتاده
میکویند نظم * درِ میخانه چو بندند آلهی‌مپسند * که درِ خانهٔ تزویر و ریا بکشایند

میدان
مقام شهرت و تعین را کویند

میکده

عالم جبروت را گویند و مقام مناجات را دانند که سرمستی عاشقان در آنجا بظهور رسد لمولفه * در میکدهٔ عشق که دل شد جامش * عاشق رندی که کشته درد آشامش * شوق است می مجلس رندان آنجا * صافی شده آن ذوق ومحبت نامش

میل

رجوع را گویند باصل خود بی آنکه مسبوق بشعور و ادراك باشد چون میل طبیعی عناصر بیت * زهی درونه دل‌را زمان بتو میلی * مرو که میرود اینك ز نوك هر مژه سیلی

ناز

تعزز و احتجاب معشوق‌را گویند جهت انگیز کمال رغبت و امتداد حکم محبت در نشاة عاشق تا طلب او روز افرون گردد و هر چه زودتر از مدارج ترقی و معارج تطورات بمقصد اصلی رسد

ناقوس

دعوت و دلالت قوای نفسانی و رغبات نشاة انسانی است بادراك لذات روحانی بیت * بی باده بباد میرود عمر * ناقوس بزن که می‌پرستیم

ناله

مناجات حفی‌را گویند که از کمال توجه دل باشد بمقام اصلی و مقصد حقیقی بیت * نالهای پیدلانش هر سحر * بر دریغ و درد هجر روی اوست

نامرادی

انصراف و انحراف دل‌را گویند از جانب حظوظ نفسانی بطرف لذات روحانی بیت * نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم * چو ترا از من دلخسته همین بود مراد

نای

عبارت از دل وجان انسانست که دو جهت دارند یکی بعالم وحدت حقیقیه ومحبت ذاتیه دوم بعالم کثرت و نشاة عنصریه حسیه باعتبار اول انوار عالم قدس را از روزنهای حواس و قوی بعالم عیان آورد تا شوق و غرامی که در مجلس جمعیت روح و بدن پنهان است بحرکت آورد و بار دل‌را بمیل طبیعی بعالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی بیاد مستان بزم فراغت آورد مثنوی * بشنو از نی چون حکایت میکند * وز جدایها شکایت میکند * کز نیستان تا مرا ببریده‌اند *در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند * سینه خواهم شرحه شرحه از فراق * تا بگویم شرح درد اشتیاق

نشستن

سکون و اطمینان دل‌را گویند از افکار متفرقه و خواطر مشوشه در طریق سیر الی الله و مع الله بیت * بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین * کین اشارت ز جهان گذران مارا بس

نشو و نما

ترقی و رفعت عارف‌را گویند که از تربیت عنایت و لطف ربانی ناشی شده باشد

نغمه
امتداد نفس رحمانی و استمرار فیض وجودی‌را گویند که جمیع ذرات کاینات ازان نغمه برقص آمده‌اند بیت * همه عالم صدای نغمهٔ اوست * که شنید این چنین صدای دراز

نَفَس
ترویح دل‌را گویند از هبوب نسایم بسایم الطاف که از گلزار معانی وزیده باشد بیت * با تو در سینه نفس‌را چه محل * در دلم غیر تو کس‌را چه محل

نفس رحمانی
امتداد قیض وجود را گویند بماهیات کونیه پس باعتبار منشأ وحدت امری وجدانی باشد که آن مثل هوای بسیطی است در ترویح روح حیوانی در نشاة انسانی و بنظر با متعلقات آن فیض که وجودات اضافی است متکثر گردد همچو تکثر نفس انسانی باعتبار مخارج حروف

نَفْس
در عالم ملك و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بخاری است که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی که هم مدبر و مدرك امور حسی است و هم مظهر ورود فیوض عالم قدسی و مراتب نفس خود سابقا در مقدمه مذکور شده

نماز
عروج سالك عارف‌را گویند بعالم جبروت و جلوه‌گاه صفات آلهی از کمال توجه جنابی بیت * در نماز عشق پیش قبلهٔ رخسار دوست * سورهٔ نون خواندم ابروی توام آمد به یاد

نواله
مایدهٔ مواهب آلهی‌را گویند که در محسوسات بصور نعم ظاهری باشد و در باطن بصورت معارف قدسیه لمولفه * ز خوان حسن تو هردم نوالها رسیدم * ز دست ساقی عشقت پیالها رسیدم

نور الانوار
ذات حق‌را گویند باعتبار آنکه منشأ وجود است چرا که نور و وجود نزد این طایفه مترادف اند

نیاز
اظهار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابلهٔ استغنا و بی‌نیازی معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبت وباستدعای مزید لطف و عنایت نهانی معشوق بحسب صورت بیت * میان عاشق و معشوق فرق بسیار است * چو یار ناز نماید شما نیاز کنید

واحدیت
ظهور ذات احدیت‌را گویند بنعوت ذاتیه و صفات کمالیه و واحد اسم ذات بود دران مرتبت باعتبار اتصاف باسما و صفات

واردات
فیضان معانی‌را گویند در طور قلبی

واقعه

واردات دل‌را گویند از غیب خواه در نوم باشد و خواه در صحو در حین وصول بطور نفسی خواه این وارد در طایفهٔ عوام پدید آید و خواه در خواص آنچه در خواب خواص آید رویآ صالحه و مبشرات گویند که لهم البشری فی الحیوة الدنیا ازان کنایتست و اگر در نوم باشد بواقعه تعبیر نمایند بیت * بازم خدنک غمزه‌زنی بر **دل** آمدست * بازم ز عشق واقعهٔ مشکل آمدست

وجد

حالتی است در دل عارف که بسبب آن دل طالب عالم وحدت و مقام حقیقت خود کردد اورا دران حالت بعالم قدس کشند و ناچار درو ازین طلب دو حرکت متحالف سیری دوری جاذب شود اما اگر توجه او بجانب وحدت غالب باشد اورا درین حال مسلوب الاختیار و بیهوش گرداند و الا بهشیاری خود باقی ماند بیت*و قلت و حالی بالصبابة شاهدٌ * و وجدی بها ماحی و الفقد مثبتی

وجود

ظهور حق‌را گویند چون بذاته لذاته فی ذاته باشد و بحسب شهود سالك وجدان حق است بعد از فنا تعین او در جامعیت وجود مطلق و ظهور قهرمان جلال و کبریای حق بیت * روی بنما و وجود خودم از یاد ببر * خرمن‌سوختکانرا همه کو باد ببر

وصال

رسیدن را گویند بمقام وحدت و مرتبهٔ احدیت الجمع و قرب لی مع الله بسبب افنای رسوم بشریت و اخفای عموم صفات خلقیت بیت * وصال حق ز خلقیّت جدائی است * ز خود بیکانه کشتن آشنائی است

وصف

تعین ذات است بعنوانی که سبب تمیز او باشد اگر چنانچه بوصف وجوب وغنا ذاتی متمیز کردد آنرا واجب الوجود خوانند و اگر بوصف و امکان و افتقار ذاتی متصف و متمیز کردد آنرا ممکن الوجود گویند و در ظهور محتاج بموجب باشد نظم * سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم * جدا هرگز نشد و الله اعلم

وفا

بجای آوردن عهود ازلی‌را گویند که اعیان ثابته و ارواح را با حضرت حق در میان بوده و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم فرموده است مثنوی * کوش نه اوفوا بعهدی کوش دار *تا که اوف عهد کم آید ز یار * از وفای حق تو بسته دیدهٔ * اذکروا اذکر کم نشنیدهٔ
(Ср. Матф. 460, 23.—*Е. Б.*)

وقت

محل ظهور تکوین‌را گویند و کاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق نمایند که سالك همیشه مراقب ظهور مقتضای آن و در تهیهٔ اسباب فوز بسعادت آن زمان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات و لهذا کفته‌اند که الوقت سیف قاطع بیت * صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق * نیست فردا کفتن از شرط طریق

ولایت

حفظ مراقبت حق‌را کویند بنده‌را از هر چه منافی قربست نکاه دارد انما ولیّکم الله و رسوله

وَلَه

انصراف دل‌را کویند از کثرت بوحدت بر وجهی که بخود و احوال خود شعور و اطلاعش نماند. بیت لمولفه * تا دل و جانم شده حیران دوست * والهم در حسن بی‌پایان دوست

هجران

التفات و توجه دلرا کویند بغیر مطلوب حقیقی‌چه از روی ظاهر و چه از جهة باطن باشد بیت * زاهد برو از کوچهٔ مستان بسلامت * ما مرد وصالیم مکو قصهٔ هجران

هدف

مرتبهٔ انسانی‌را کویند که همیشه مجمع سهم السعاده لطف ربانی است و نشانهٔ نصال محبت روحانی بیت * ابروی دوست کی شود دست کش خیال ما * کس نزده ازین کمان تیر مراد بر هدف

هستی

استعمال حقیقی آن در وجود حق باشد اما بحسب کنایه و مجاز بر وجود ممکن اطلاق نمایند بعلاقهٔ سبب و شباهت در احکام بیت کاشکی هستی زبانی داشتی * تا ز هستان پرده‌ها برداشتی * هر چه کوئی در دم هستی ازان * پردهٔ دیکر درو بستی بدان

هشیاری و هوش

افاقت و صحو سالك را کویند بعد از غلبهٔ حکم و سطوت سلطان عشق باشد بر صفات و قوای درونی و بیرونی بنوعی که شعوری اورا بتعین وجود خود نمانده باشد بیت * من مستم و چشم تو برابر * هشیاری بباده کی شود مست

همّ

قصد و اهتمام عاشق‌را کویند در طلبکاری معشوق بنوعی که دل مشغول غیر طلب نباشد شعر فلو همّ مکروه الردی بی لمادری * مکانی و من اخفآء حبك حفیتی

هوا و هوس

میل و آرزوی نفس‌را کویند بملایمات و مشتهیات خود چنانچه موجب غفلت از طلب شود بیت * خانهٔ نفس است خلد پر هوس * خانهٔ دل مقعد صدق است و بس

هواجس

میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضاء لوازم جسمانیت و لواحق انسانیت شعر * فابدت و لم ینطق لسانی لسمعه * هواجس نفسی سرّ ما عنه احفت

هویّت غیبیه

عبارت از ذات معنی است بشرط اطلاق و هم معبّر بوحدت حقیقیه میکردد اما باعتبار تعین وجودی

اسم ذات شده و مورد اوصاف کمالیه کشته هو الاول و الظاهر و الباطن و هو بکلّ شیء علیم

یاد آوردن
ادراك مرکب را کویند که بر معرفت فطری و سابقهٔ آشنائی ازلی مترتب کردد ان فی ذلك لذکری لاولی الالباب نظم * کتاب حق ازان کشتست منزل * که او یادت دهد آن عهد اوّل

یاری
امداد عنایات ازلیست که سالك‌را موجب وصول بدرجات علیه و مقامات سنیه باشد بیت * یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد * دوستاری آخر آمد دوستاران‌را چه شد

یاقوت
جوهر نفسی‌را کویند که از صفات امارکی و لوامکی و ملهمکی پاك شده باشد و بصفت صفاء عدالت اتصاف یافته باشد نظم * دوای درد دل ما بلب حواله کن * که این مفرّح یاقوت در خزانهٔ تست

یوم الجمعه
وقت لقا و وصول را کویند بمجمع عظمی و احاطهٔ کبری که مقتضای نشاة جامعهٔ انسانی است و لهذا خلقت آدم در عصر جمعه اتمام یافت و ابتداء آن روز یکشنبه بود و در شش روز تکمیل پذیرفت و عالم صغیر مطابق عالم کبیر شد که الذی خلق السموات و الارض و ستة ایام چرا که عدد شش کامل و مقتضی تکمیل است و ازین مناسبت یوم الجمعه را عید المؤمنین و حج المساکین را خوانند

III

Работы посвященные отдельным суфийским авторам



ИЗРЕЧЕНИЕ ИБРАХИМА ИБН АДХАМА В ПОЭМЕ «КУТАДГУ-БИЛИК»

Одной из важнейших задач изучения поэмы *Кутадгу-билик* является установление тех источников, которыми пользовался Йусуф хасс-хаджиб, составляя свой свод политической и житейской мудрости. Кое-что в этом отношении уже сделано. Так, сейчас уже едва ли можно сомневаться в том, что поэт был хорошо знаком с художественной литературой и наукой саманидской Средней Азии и, до известной степени, шел по ее следам. Все же нельзя не признать, что изучена поэма в этом отношении еще далеко не достаточно. Это обстоятельство и позволяет мне привлечь внимание ее исследователей к одному отрывку поэмы, происхождение которого, как мне кажется, может быть весьма точно установлено. Отрывок этот с первого взгляда может представиться весьма незначительным, но, как я постараюсь показать, установление его источника способно пролить свет на то, с какими литературными влияниями приходилось сталкиваться Йусуфу хасс-хаджибу. Отрывок этот мы находим в сорок второй главе радловского издания поэмы.

По поручению *элика* Октульмиш отправился к отшельнику Откурмишу, чтобы пригласить его прибыть ко двору *элика* и поделиться с правителем своей мудростью. Откурмиш отказывается, и на этой почве между ним и посланцем *элика* завязывается разговор, составляющий основное содержание главы.

В разговоре затрагивается тема о потомстве, всегда занимавшая очень видное место в различных дидактических произведениях Ближнего и Среднего Востока. Мнение Октульмиша по этому вопросу выражено в таких бейтах:

اوغـولسـوز اولـوردا اوكـوندى تيلين * ايـاگين كـليكـلى اوغـول قيز قلين
كيمينگ اوغلى قالسا اتادان كيدين * اتـامـا انـى سـن تيريـكدا ادين
اوروغسـوز كـشى اولسا كستى اوروغ * اڑونـدا اتـى يـيـتـى اورنى قـوروع [1]

Кто умирает без потомства, горько сожалеет [желая],
чтобы много сыновей и дочерей пришло за ним следом.
Если у кого-либо после [смерти] отца останется сын,
не называй того [человека] иначе, как живым.
Если без потомства умрет человек, оборвался его род,
имя его исчезло из мира, место его пусто...

Это — обычная на Ближнем Востоке точка зрения, известная уже с глубокой древности и бесконечно повторяющаяся в самых разнооб-

[1] Каирский список, л. 196, б. 8 и сл. (цит. по: Radloff, S. 291).

разных памятниках. Она отражена даже и в хадисе (по-видимому, подложном): لا رهبانية فى الاسلام «нет монашества в исламе». Однако в нашей поэме Откурмиш против этой точки зрения выдвигает совершенно противоположный взгляд на вещи:

اوزونگ سيزغورورسان اوغول قيز تيو * بو امگاك بليكلى اوغول قيز قايو
تيرارسان حرامیغ بريرسان قالير * سن اينجيق ييورسن اول ارزو ييو
كيما موندى ساقين كشى الغوجى * تنگيز اوترا كيردى كيما مونگوجى
اوغول قيز توروسا كيمى‌سى سينور * كيمى سينسا سقدا تيريك كيم قالور [2]

Ты терзаешься, мечтая о потомстве,
но где сыновья и дочери, могущие знать эту заботу?
Если ты соберешь запретное, уйдешь, останется оно,
ты [только] горе испытаешь, эту мечту питая.
Смотри, вступающий в брак сел на ладью,
в море выехал севший на ладью;
когда родится сын или дочь, разбивается его ладья;
а разобьется ладья, в волнах кто живым останется?

Нельзя не признать, что явно аскетическая тенденция этого взгляда находится в резком противоречии с обычными установками ислама. Она была бы вполне естественна для буддизма, манихейства, определенных христианских сект, но даже и в суфийской среде она звучит необычно. Вместе с тем ее все же можно найти и в литературе мусульманской. Ввиду крайней важности соблюдения в данном случае величайшей точности приведу цитату полностью, как в оригинале, так и в переводе.

Известный персидский поэт Фарид ад-Дин ʿАттар (умер ок. 1230) в своем труде, посвященном жизнеописаниям суфийских шейхов *Тазкират ал-аулийа'*, весьма значительное место уделяет пользовавшемуся большой популярностью, особенно в Средней Азии, шейху Ибрахиму ибн Адхаму. По легенде, Ибрахим был царем Балха, но отрекся от престола, покинул жену и сына и жил в Медине в нищете, занимаясь тяжелым физическим трудом. По вопросу о браке ʿАттар приписывает ему такие взгляды:

گفتند چرا زن نميكنى گفت هيچ زن شوهر كند تا پاى پرهنه و گرسنه ماند. اگر توانم خودرا طلاق دهم ديگرى بر فتراك خود چون بندم و زنى را بخود مغرور كنم. پس از درويشى پرسيدند كه تو زن دارى گفت نه گفت فرزند دارى گفت نه گفت نيكست درويش گفت چگونه گفت آن درويش كه زن گيرد در كشتى نشست و چون فرزند آمد غرق شد [3]

«Спросили [дервиши]: „Почему ты не женишься?“ Сказал [Ибрахим]: „Какая же [женщина] пойдет замуж, чтобы остаться босой и голодной? Если бы я мог, я бы развелся с самим собой, где уж тут приторачивать к себе другого и обольщать женщину!“. Затем они [т. е. Ибрахим. — *Е. Б.*] спросили у некоего дервиша: „Есть у тебя жена?“ Ответил: „Нет“. Спросил: „А дети есть?“ Ответил: „Нет“. Молвили:

[2] Каирский список, стр. 197, б. 2 и сл. (цит. по: Radloff, S. 292).
[3] Цитирую по бомбейской литографии 1305/1887-88 г. В печатном издании под ред. Никольсона биография эта занимает т. I, стр. 85—106.

„Это хорошо". Дервиш спросил: „Почему?" Ответил: „Дервиш, который женился, сел в ладью, а когда появился сын — [ладья] утонула"».

Можно с уверенностью утверждать, что эти слова приписаны ʿАттаром Ибрахиму ибн Адхаму не случайно. Почти то же самое ʿАттар повторяет и в одной из интереснейших своих поэм *Илахи-наме* («Божественная поэма»). В третьей главе этой поэмы ʿАттар повторяет рассказ о беседе Ибрахима ибн Адхама с дервишем и заключительные слова шейха формулирует так:

بکشتی در نشست او بی خور و خواب * وگر فرزندش امد گشت غرقاب [4]

[Дервиш, который женился], в ладью (он) сел, без пищи и сна,
а если появился у него сын, то утонула [ладья].

Первое, что, мне кажется, можно констатировать, — это абсолютное совпадение приведенного места *Кутадгу-билик* с обеими цитатами из ʿАттара. Так как допустить влияние этой поэмы на ʿАттара совершенно невозможно, то единственное возможное объяснение этого совпадения может быть только то, что оба автора использовали здесь один и тот же источник. Что же такое представлял собой этот источник? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно в нескольких словах остановиться на характерной фигуре Ибн Адхама.

Этому раннему мусульманскому святому-аскету источники уделяют чрезвычайно большое внимание. Можно сказать, что нет такого сборника биографий шейхов, где бы ему не посвящалось специального раздела, иногда даже очень значительного по объему[5]. Наиболее полные данные содержит произведение *Хилйат ал-аулийа'* Абу Нуʿайма, рукописи которого редки (в настоящее время появилось печатное издание этой книги, выпущенное в Индии). Из сообщения Абу Нуʿайма можно установить, что Ибрахим ибн Адхам происходил из Балха, но вел свой род от арабских военных поселенцев (*джунд* из Куфы и Басры), размещенных в восточном Хорасане. Большую часть своей жизни он провел в Сирии и погиб между 160—166 гг. (776—783) во время морского боя с византийцами. По другому варианту, прах его погребен в крепости Сукйн в Руме (Малой Азии).

Сугубый интерес, который биографы суфийских шейхов проявляют к его фигуре, вызван главным образом тем, что, по-видимому, уже в довольно раннем периоде его имя сплелось с легендой о Будде. На это обстоятельство впервые внимание было обращено И. Гольдциером[6]. Один из виднейших знатоков ислама французский ученый Л. Массиньон указал, однако, что с именем Ибрахима ибн Адхама сочеталась лишь манихейская версия легенды о Будде[7]. В европейской литературе упоминается арабский роман об Ибн Адхаме, переведенный с турецкого Дервишем Хасаном ар-Руми и известный в сокращенной редакции Ахмада ибн Йусуфа Синана ал-Карамани ад-Димашки (ум. в 1019/1610-11). Упоминается и стихотворная его обработка, имею-

---

[4] ʿАттар, *Илахи-наме,* стр. 60.

[5] Важнейшие из них: Кушайри, *Рисалат,* стр. 82; Сулами, *Табакат ас-суфиййа* (рукопись Британского музея, л. 4а); Абу Нуʿайм ал-Исфахани, *Хилйат ал-авлийа* (рукопись, Лейден, I, 182а); Джуллаби, стр. 103 и сл.; Джами, *Нафахат ал-унс,* № 14; Шаʿрани, *Табакат ал-кубра,* т. I, стр. 19; Ибн Халликан, стр. 13 и сл.; *Фават ал-вафайат* т. 1. стр. 3.

[6] Goldziher, *A Buddhismus hatasa* az Islámra (изложена по-английски у Г. Дика, — JRAS, 1904, стр. 132 и сл.).

[7] Massignon, *La passion,* см. указатель.

щаяся в готской коллекции рукописей [8]. Есть заметки о версиях этой легенды на хиндустани и малайском языках.

Однако западноевропейская ориенталистика совершенно упустила из виду значительную популярность, которой пользовалась эта легенда у различных народов Средней Азии. В моей личной библиотеке имелся прекрасный, хотя и сильно дефектный, экземпляр куллийата бухарского поэта ʿИсмата, о котором европейские исследования почти ничего не знают. Поэт этот пользовался широкой поддержкой тимурида Султан-Халила и умер, по-видимому, в 829/1426 г. [9]. В этой рукописи имелись фрагменты прекрасной поэмы, обстоятельно излагавшей легенду и, вероятно, называвшейся *Адхам-наме.*

В рукописной коллекции Института востоковедения Академии наук СССР имеется рукопись (по-видимому, автограф) поэмы на эту же тему на таджикском языке, принадлежащей перу неизвестного мне поэта ʿАбд ал-Латифа Балхи [10].

Широко распространен был в Узбекистане узбекский роман *Киссайи Иброхим ибн Адхам* [11].

Все эти среднеазиатские версии легенду о самом Ибрахиме ибн Адхаме дают, почти в точности сохраняя ту форму, которую ей придал ʿАттар [12]. Интересны они тем, что начинают повествование с истории его рождения, излагаемой в чисто сказочных тонах. Так как сведений об этой легенде в печати не появлялось, то будет небесполезно изложить здесь ее основные черты. Возьмем за основу узбекский роман, который кое-где дополним по другим вариантам. Роман этот написан в форме обычного узбекского дастана. Само повествование ведется в прозе, лирические партии даны в стихах, частично в народной форме *туртлик,* частично в форме газелей и мухаммасов.

В Балхе правил царь Маликшах, который долго не имел детей, но по молитве получил прекрасную дочь Маликайи Хубан. В том же городе жил дервиш Адхам-диване, обитавший в разрушенной лачуге на кладбище и живший подаянием. Как-то раз он случайно увидел прекрасную царевну и страстно ее полюбил. Он послал к царю просить ее руки, и царь, крайне уважавший дервишей, готов был удовлетворить его просьбу. Но везир Сарафруз нашел, что такой брак неуместен и, чтобы отвадить дервиша, потребовал от него в качестве калыма драгоценный камень — «самосвет» (*гавхари шабчараг*), покоящийся где-то в морских пучинах. Адхам пошел на берег моря и начал черпать оттуда воду и выливать ее на берег. Царь морских жителей, узнав, что диване хочет осушить море, обеспокоился и дал Адхаму полный мешок этих драгоценных камней [13]. Адхам принес один из этих камней везиру. Тот, увидев камень, сразу возопил, что камень похищен Адхамом из шахской сокровищницы. Адхам спокойно спросил, сколько таких камней было у шаха. Везир ответил, что их было два, но один украден и, очевидно, тобой. Тогда Адхам высыпал весь мешок и так доказал свою невиновность. Но, несмотря на все, Сарафруз все же изругал и выгнал Адхама. Дервиш излил свое горе в молитве богу и ушел из Балха. По

[8] Pertsch. Gotha, № 2752 (*Кисса-йи Валиуллах Адхам*).

[9] *Аташкаде,* стр. 336. В литографии дата 729, но так как это не согласуется с указанием о том, что он умер при Улугбеке, то, видимо, читать надо 829.

[10] Ср. мою заметку «Абдаллатиф Балхи, таджицкий поэт XIX в.» — ДРАН-В, 1925, стр. 27—30.

[11] Неоднократно литографировался в Средней Азии. Я пользовался изданием Г. Х. Ари[ф]джанова, Ташкент, 1335/1916 г.

[12] Отрывок ʿАттара в немецком переводе опубликован в серии «Turkische Bibliothek». Но переводчик, видимо, не был знаком с обильной литературой вопроса.

[13] Ср. русскую сказку о Балде.

дороге его нагнал караван из того же города. От караванщиков он узнал, что царевна внезапно умерла и весь город погружен в отчаяние. Он спешит обратно и находит тело своей возлюбленной в склепе на кладбище. В горе он возносит молитвы к богу. Внезапно появляется какой-то неизвестный человек, который отворяет царевне кровь, и она оживает от летаргического сна.

(У 'Абд ал-Латифа этот эпизод дан подробнее. Спаситель царевны — великий Абу'Али ибн Сина, который прятался от преследования в склепе на кладбище, случайно увидел отчаяние Адхама и, найдя царевну живой, вылечил ее).

Адхам привел муллу, был совершен *никах* и молодые супруги стали жить в лачуге Адхама. Так рождается будущий великий шейх Ибрахим. Когда мальчику исполнилось семь лет, его случайно увидела на улице *энага* царевны, удивилась его сходству с покойной Малика, проследила, где он живет, и начала носить ему всякие подарки. Но царевна никогда не снимала при ней покрова с лица, и *энага* так и не могла дознаться, кто она такая. Как-то раз она привела мальчика во дворец к бабушке. Та тоже поразилась его сходством с покойной дочерью и сейчас же приказала привести к ней мать ребенка. Царевна же хотя и мирилась с нищетой, но в душе нередко тосковала по прежней жизни. Когда за ней явились роскошные носилки, когда ей принесли прежние царственные одежды, она не выдержала соблазна и решила вернуться к родителям вместе с сыном.

Здесь как у 'Исмата, так и у 'Абд ал-Латифа введен эпизод огромной художественной силы. Адхам ушел из дому в поисках пропитания. Ему где-то удалось добыть финик, и он поспешил домой, желая порадовать этим лакомством маленького Ибрахима. Но когда он подошел к дому, он увидел, как его жена и сын, окруженные царской роскошью, отъезжают от дома. Он понял, что все кончено и что его жалкий дар уже никому не нужен. Финик падает из его рук на дорогу, а потерявший свое счастье дервиш стонет и смотрит вслед.

Родители принимают воскресшую дочь с величайшей радостью, и Маликшах назначает Ибрахима своим наследником. Вскоре шах умирает и четырнадцатилетний Ибрахим становится царем Балха.

Вся эта вступительная часть в изложении 'Аттара отсутствует. Решить сейчас вопрос о том, содержалась ли она в первоначальной версии легенды или создана позднее, пока едва ли можно. Мне лично кажется вероятным ее позднейшее происхождение. Она могла быть введена в легенду с целью объяснить, почему у шаха Ибрахима могло появиться влечение к дервишской жизни и создать своего рода мостик от шаха к дервишу.

Далее узбекский роман излагает легенду в почти полном соответствии с 'Аттаром. Ибрахим на охоте, преследуя кулана, слышит от него вопрос — для того ли он сотворен, чтобы преследовать беззащитных тварей [14]. На следующее утро Ибрахим видит на крыше своего дворца таинственного бедуина, ищущего там потерявшегося верблюда. На упрек в бессмысленности таких поисков бедуин отвечает, что это не бессмысленнее, чем искать бога, сидя на престоле. Все это производит на него глубокое впечатление, и он в рубище тайно уходит в Мекку. Здесь роман вводит большой вставной эпизод об известной подвижнице Рабиʻе 'Адавийе. Ибрахим остается жить в Медине, где зарабатывает себе пропитание, собирая в степи хворост и продавая его на базаре.

[14] Международный мотив, нашедший свое отражение и в христианской легенде о покровителе охотников св. Губерте.

Тем временем у покинутой Ибрахимом в Балхе жены Зулфийи родится сын Мухаммад. Когда он подрос, он начал расспрашивать мать об отце и, узнав, что он живет где-то в арабских странах, отправляется искать его. После долгих поисков он находит Ибрахима в Медине. При виде сына Ибрахима охватывает страшное волнение. Он заключает его в объятия, но тут же перед ним встает сомнение: может ли он любить сына, если он дал обет все свои помыслы отдавать только богу? Он возносит страстную молитву, и только что найденный сын умирает в его объятиях.

Этот эпизод, как мне кажется, заслуживает большого внимания. В сущности говоря, в этом крайне драматическом конфликте мы находим суфийский вариант международного мотива о борьбе отца с сыном. Эпизод этот введен в легенду, вероятно, довольно рано, ибо у ʿАттара он уже имеется.

После смерти сына Ибрахим уединяется в пещере на горе [Абу] Кубайс. Жена его Зулфия, не дождавшись возвращения сына, едет за ним следом, но приезжает в Медину в момент, когда Ибрахима хоронят рядом с могилой его сына. Она умирает от тоски, припав к могилам своих дорогих.

Как видно из короткого пересказа легенды об Ибрахиме ибн Адхаме, она действительно по характеру отличается от обычных суфийских *сират* (жизнеописаний). Суровый дух отрицания всех радостей жизни пронизывает ее насквозь, и, что особенно характерно, она почти на всех этапах иллюстрирует все то же резко отрицательное отношение к браку и семейной жизни.

Поэтому можно считать вполне вероятным, что приведенное нами выше изречение о браке как ладье действительно связано, но, конечно, не с историческим Ибрахимом ибн Адхамом, а с окружившей его образ легендой [15]. Изречение по своему духу вполне подходит к общему тону легенды и, конечно, не придумано ʿАттаром, а уже имелось в его источниках. Аскетический дух легенды вполне подтверждает предположение Л. Массиньона о манихейском ее происхождении.

После этих замечаний мы можем вернуться к той поэме, которая послужила исходным пунктом наших размышлений. Идентичность изречения, как уже сказано, никаких сомнений в общности источника не допускает. Однако установить этот источник с достаточной уверенностью пока едва ли возможно. Решение вопроса могло бы идти в двух направлениях. Йусуф хасс-хаджиб мог быть знаком с какой-то ранней версией легенды об Ибрахиме ибн Адхаме, уже успевшей впитать в себя характерные манихейские черты. Невозможного в этом нет ничего, принимая во внимание, что зародиться легенда должна была в Балхе, районе, географически не так уже отдаленном от Кашгара. Конечно, предположение это может быть принято лишь в том случае, если можно будет доказать, что основные черты легенды сложились не позднее первой половины XI в. Предпринять разыскания в этом направлении в данное время пока невозможно. Для этого нужно обследовать старейшие суфийские тазкире, неизданные и имеющиеся в уникальных экземплярах, как *Табакат* Абу ʿАбд ар-Рахмана ас-Сулами [15*] или аналогичный труд на древнем гератском наречии ʿАбдаллаха Ансари. Пока такая работа не проделана, мы из предела гаданий не выйдем.

---

[15] Некоторые замечания о легенде можно найти еще у Kremer, S. 57 sq.; Nicholson, *Ibrahim b. Adham,* S. 215—220; Browne, *Literary history,* vol. 1, p. 425.

[15*] <Ср. БС II, № 10. — *Ред.*>

Но возможно и иное предположение. В распоряжении Йусуфа хасс-хаджиба могла быть в устной или письменной форме сама манихейская легенда, еще не прикрепленная к имени суфийского шейха. В удаленном от мусульманских центров Кашгаре, когда-то в жизни манихейства, несомненно, игравшего немалую роль, старые традиции в народных массах могли держаться значительно дольше, чем в Средней Азии. Такое предположение могло бы найти некоторую поддержку и в том факте, что Йусуф, приводя цитату, не дает ссылки на имя шейха. Впрочем, тут же следует оговориться, что давать такие ссылки было, по-видимому, вообще необычно для кашгарского поэта. Не лишено, конечно, значения и то обстоятельство, что цитата вложена в уста отшельника Откурмиша, объединяющего в себе и черты мусульманских подвижников и элементы христианско-манихейских воззрений. Правда, здесь можно возразить, что поэма в целом все же проникнута именно духом ислама, приспособленного к условиям кашгарского общества XI в., и что к манихейским учениям автор ее должен был относиться резко отрицательно. Но такое решение было бы несколько поспешным. Сейчас уже не приходится сомневаться в том, что ранняя суффийская поэзия при всей ее мусульманской правоверности все же хранила много манихейских реминисценций. Аналогичное явление могло бы иметь место и здесь и отнюдь не представляло бы собой чего-либо необычного.

Решить все эти вопросы сейчас, повторяю, еще невозможно. Но мне кажется, что обратить внимание на эти строки *Кутадгу-билик* стоит. Так или иначе, но от них протягивается еще одна ниточка, соединяющая нашу поэму с целым рядом литературных памятников большого исторического значения. Продолжая работу в этом направлении, можно добиться еще бóльших результатов и постепенно вывести *Кутадгу-билик* из того литературного изолированного положения, в котором она в значительной своей части продолжает пребывать и поныне [16].

---

[16] Не затрагивая в настоящей работе этой темы во всем объеме, не могу умолчать о том, что прекрасная элегия Йусуфа о старости (гл. XXI, 386, 6 сл.) может быть почти во всех деталях увязана с аналогичным жанром саманидской поэзии, в качестве наилучших образцов которого можно назвать знаменитую элегию Рудаки (همه بسود...) и не менее прекрасную элегию Кисайи Марвази (به سیصد و چهل و یک رسد نوبت سال).

ФУДАЙЛ ИБН ʿИЙАД[1]

ОПЫТ АНАЛИЗА СУФИЙСКОЙ БИОГРАФИИ

I. <Ранний период жизни Фудайла>

Аскетическое движение, перебросившееся во втором веке хиджры из Ирака в Хорасан, первоначально было сосредоточено главным образом около Балха, где протекала деятельность Ибрахима ибн Адхама и его последователей. Однако едва ли возможно связывать это движение исключительно с одним определенным пунктом. Арабские военные поселения распространялись во всех направлениях, а люди, находившие для себя невозможным мириться со все более укреплявшимся феодализмом и искавшие возврата к установлениям первого века ислама, имелись повсюду. Почти одновременно с Ибн Адхамом выступает Фудайл ибн ʿИйад, личность не менее интересная и сыгравшая видную роль в истории суфизма.

Точно установить место рождения Фудайла не представляется возможным. Источники по этому вопросу расходятся. Ибн Халликан[2] сообщает две нисбы его — ат-Талкани и ал-Фундини и считает его уроженцем Талкана, позднее переселившимся в Фундин, небольшую деревушку поблизости от Мерва. Ибн Кутайба называет местом его рождения Абиверд[3], Ибн ал-Асир — Самарканд[4]. Сведения Ибн ал-Асира в данном случае едва ли можно признать достоверными, так как другими источниками они не подтверждаются. Кроме того, судя по всем данным, молодость Фудайла протекала около Абиверда, или между Абивердом и Мервом, и связь его с районом Мургаба можно считать более или менее установленной. Трудно сказать, находился ли Фудайл под влиянием школы Ибн Адхама. Никаких сведений об этом биографы не дают. Если бы непосредственная связь между этими двумя выдающимися деятелями раннего суфизма имелась, то биографы вряд ли бы о ней умолчали. Отсутствие каких бы то ни было указаний на это как будто говорит о независимости Фудайла. Конечно, известное влияние все же предполагать можно. Сведения о деятельности Ибн

---

[1] <См. БС I, № 9. — *Ред.*>

[2] Ибн Халликан, стр. 542.

[3] Там же, стр 252.

[4] Абу Хамис в *Манакиб ал-абрар* со слов Абу Насра ал-Бухари ولدت بسمرقند (см.: *Та'рих-и ʿАйни,* рукопись ИВАН, С 350). То же утверждает Абу-л-Фида. в Та'рих-и, ʿАйни указывается происхождение его нисбы от названия принадлежавшего его отцу поселка ʿИйад в полуфарсахе от Мерва.

Адхама должны были долетать и до Фудайла, но только исключительно из вторых рук. Предполагать возможность непосредственной связи не приходится. Это обстоятельство имеет довольно большое значение: оно показывает, что в ту эпоху интерес к идеям суфизма ощущался повсюду, зарождение их протекало стихийно, без посторонних влияний.

Как и Ибн Адхам, Фудайл, по-видимому, был чистокровным арабом. Его полное имя всеми источниками сообщается одинаково: Абу 'Али ал-Фудайл ибн 'Ийад ибн Мас'уд ибн Бишр ат-Тамими. Правда, в *Табакат* Захаби[5] и в хронике 'Айни его имя приводится в форме «Фадл», но это, скорее всего, должно быть отнесено за счет небрежности переписчика.

Начало его карьеры скутано густым покровом легенды и не поддается выяснению. Жития суфийских деятелей особое внимание всегда уделяли моменту обращения своих героев, их вступлению на путь праведности (*таубе*). Момент этот, по большей части, дается в сильно драматизированной форме, изображается в виде глубочайшего душевного потрясения и мгновенного перелома во всем миросозерцании. Это повторяется почти во всех житиях, и потому к подобного рода легендам надлежит относиться с большой осторожностью. Психологически такого рода явление, конечно, возможно и не представляет собой ничего чудесного. Документально засвидетельствованных случаев таких глубоких потрясений известно немало. Однако настойчивое повторение этого мотива у всех суфийских биографов заставляет видеть в этом своеобразный литературный прием, необходимый для более сильного воздействия на наивного читателя.

Поэтому и к истории «обращения» Фудайла нам приходится отнестись с большой осторожностью. Она слишком эффектна и закончена и заставляет предполагать наличие литературной обработки.

Часть биографов утверждает, что Фудайл в молодости был разбойником и грабил на большой дороге между Абивердом и Серахсом.

История его покаяния излагается в двух вариантах. По одному из них, он как-то ночью подслушал разговор двух путников проходившего каравана. Один говорил другому: «Свернем с пути и переждем в развалинах, ведь впереди на дороге грабит человек по имени Фудайл...» Фудайл, услышав это, задрожал, вышел на дорогу и возвестил путникам, что отныне не будет более заниматься этим позорным ремеслом.

С этой поры он покаялся и стал предаваться умерщвлению плоти[6].

Второй вариант содержит романический элемент. Фудайл был влюблен в девушку и все ценное из награбленной добычи отдавал ей. Как-то ночью он перелезал через ограду сада, направляясь к возлюбленной, и услышал голос человека, читавшего Коран и повторявшего следующий стих: «Разве не настало время для тех, кто уверовал, чтобы смирились сердца их в поминании Аллаха?»[7]. Эти слова произвели на него потрясающее впечатление. Он тотчас же слез со стены и направился за город, в степь. Блуждая в ночной темноте, он забрел в развалины караван-сарая, застал там караванщиков на ночлеге и подслушал их разговор, приведенный в первой редакции. 'Айни добавляет к этому еще третью версию. Фудайл услышал, что с караваном едет женщина с маленьким ребенком. Ребенок раскричался, и мать пригро-

[5] См. Захаби, *Табакат*, т. VI, стр. 53.
[6] *Та'рих-и 'Айни*, л. 633а.
[7] Коран, LVII, 15.

зила ему: «Замолчи, чтобы Фудайл тебя не услышал!..» Тогда Фудайл воскликнул: «Горе мне, дошло мое дело до того, что женщины пугают мною детей своих!»[8]. Наиболее распространенной можно признать вторую версию. Она в основных чертах имеется у ал-Кушайри (*Рисале*) и Ибн Хамдиса (*Манакиб ал-абрар*).

У ʿАттара (*Тазкират ал-аулийа'*) мы находим дальнейшее развитие легенды. По-видимому, биографов смущало резкое противопоставление двух периодов жизни Фудайла — разбоя и святости. Надо было найти связующее звено, объединить эти два периода и объяснить, каким образом стал возможен такой перелом. ʿАттар сообщает, что даже будучи разбойником, Фудайл уже отличался смирением, носил одежду из грубого паласа, шерстяной кулах и четки на шее. Сам он в разбое участия не принимал, а только делил награбленное между членами банды, правда, получая известную часть и на свою долю. Вместе с тем Фудайл следил, чтобы товарищи его соблюдали религиозные обряды, и сам выполнял их тщательнейшим образом. Для характеристики этого периода его жизни ʿАттар приводит следующие два анекдота.

Как-то раз по степи шел большой караван[9]. Товарищи Фудайла подстерегали его. Один из караванщиков первый услышал голоса разбойников и увидел их самих. У него была киса с золотом. Он задумал припрятать ее и сказал про себя: «Пойду и спрячу эту кису, если караван ограбят, то это послужит мне капиталом». Отойдя в сторону от дороги, он увидел шатер Фудайла, а около шатра его самого в одежде отшельника. Путник обрадовался и вручил свою кису ему на хранение. Фудайл сказал: «Ступай, положи ее вон в том углу шатра...». Человек этот так и сделал и возвратился к каравану. Когда он туда пришел, оказалось, что караван уже ограбили, весь товар унесли, а людей связали и побросали на землю. Он развязал всем руки, караванщики собрали остатки своего имущества и пошли. Тот человек направился к Фудайлу за кисой, и вдруг видит: Фудайл сидит с разбойниками и делит товары. Увидев это, путник сказал про себя: «Отдал я свою кису с золотом разбойнику...». Фудайл заметил его и подозвал. Когда человек подошел и спросил, что надо, он сказал: «С того же места, где положил, возьми и ступай». Человек вошел в шатер, взял кису и ушел. Товарищи Фудайла сказали: «Ведь мы во всем караване не нашли и единого дирхема звонкой монетой, а ты отдаешь десять тысяч дирхемов...». Фудайл ответил: «Этот человек был обо мне доброго мнения, я тоже доброго мнения о боге, [надеюсь], даст он мне покаяться. Я оправдал его мнение с тем, чтобы он (т. е. бог.— *Е. Б.*) оправдал мое мнение».

После того товарищи Фудайла как-то раз ограбили караван, унесли товар и сели за еду. Подошел один из караванщиков и спросил, кто их предводитель. Ответили: «Его с нами нет, вон он там, за деревьями, на берегу ручья совершает намаз». Караванщик удивился: «Ведь сейчас не время для намаза!» — «Он смиряется перед богом». — «Разве он не ест с вами вместе?» — «Он постится». — «Да ведь сейчас не рамазан!» — «Он смиряется перед богом». Караванщик изумился еще больше и пошел к Фудайлу. Тот смиренно совершал намаз. Выждав, когда он кончит, караванщик сказал: الضدّان لا يجتمعان («противоположности — несоединимы»). «Как можно соединять пост и разбой, что общего между

---

[8] و يلى بلغ من أمرى انّ النساء يُفزّ اولادهنّ بى

[9] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 74.

молитвой и убиением мусульман?» — Фудайл спросил: «Коран знаешь?» — «Знаю».— «Разве всевышний не сказал: و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً —„а другие признались в прегрешениях своих, соединили праведное дело и другое зло“». <Коран, IX, 103>. Человек ничего не ответил, но был поражен.

'Аттар добавляет, что женщин и бедняков Фудайл не грабил, а, наоборот, одарял их деньгами. К истории покаяния Фудайла 'Аттар также добавляет драматические эпизоды. Он сообщает, что Фудайл в продолжение всей своей разбойничьей карьеры вел точный список ограбленных людей с указанием, на какую сумму каждый из них был ограблен. Покаявшись, он начал возвращать награбленное и просить прощения у своих врагов, и всех их удовлетворил.

Наконец, «остался [только] в Баверде один еврей [10]. Попросил [Фудайл] у него прощения. Еврей не простил. Тот еврей сказал своим людям: „Сегодня день, когда мы можем выказать презрение к мусульманам“. Потом сказал [Фудайлу]: „Если хочешь, чтобы я простил тебя...“ (А был [неподалеку] песчаный холм, срыть который человеку было трудно, разве только в долгое время.) Еврей сказал: „Убери это“. — Фудайл в унижении бросал горсть за горстью, но разве можно было таким образом выполнить это дело? Измучился он, но к утру поднялся ветер и снес [весь холм]. Еврей, увидев это, смутился и сказал: „Я дал клятву, что не прощу тебя, пока ты не дашь мне денег, теперь сунь руку под эту подстилку, достань оттуда пригоршню золота и дай мне. Клятва моя будет выполнена, и я тебя прощу“. Фудайл вошел в дом еврея, а тот успел наложить золы под подстилку. Фудайл засунул туда руку, достал пригоршню динаров и дал ему. Еврей сказал: „Прочитай шахаду“. Фудайл прочитал ее, и еврей принял ислам. Потом он спросил: „Знаешь ли ты, почему я стал мусульманином? Потому что до сего дня я не был уверен в том, какая религия истинна. Сегодня мне стало ясно, что истинная религия — ислам, ибо я читал в Торе, что всякий, кто правильно совершит покаяние, если прикоснется к золе, она станет золотом. Я положил золы под подстилку, чтобы испытать тебя. Когда ты коснулся золы, она превратилась в золото. Я понял, что покаяние твое — истина и вера твоя — истинна“».

'Аттар сообщает, что после этого Фудайл добровольно отдался в руки султана, желая понести наказание. Но тот простил его и повелел с почетом отвести его домой. Придя домой, Фудайл сказал жене, что намерен идти в Мекку, и предложил ей развод. Она не согласилась на это и заявила о своей готовности сопровождать его, куда бы он ни пошел, разделяя с ним все невзгоды.

Все эти детали — явное наращение на первоначальную редакцию легенды, вызванное намеченными выше соображениями. Совершенно ясно, что никакого исторического основания здесь быть не может. Султан, которому хотел отдаться Фудайл,— чисто сказочный персонаж, ибо во II веке хиджры в этой области никаких султанов не было.

Интересно отметить, что совершенно аналогичный прием мы находим в построении легенды об Ибн Адхаме. Предание делает араба-колониста «царем Балха» и связывает с его именем манихейскую версию легенды о Будде. Царь отрекается от престола и становится бродячим дервишем. Перед позднейшими биографами вставала задача объяснить такого рода перелом, найти для него психологическое обоснование. Легенда пополняется рассказом о том, что Ибн Адхам — сын балхской

[10] Там же, стр. 76 и сл.

царевны и юродивого дервиша Адхама. От матери он унаследовал царский сан, от отца — стремление к дервишской жизни. Биография подгоняется под своего рода диалектическую триаду с конечным синтезом в святости. <Ср. стр. 182, 184—186 наст. изд. — *Ред.* >.

Происхождение легенды об Ибн Адхаме более или менее ясно. Трудно фиксировать время ее возникновения, но источник ее не вызывает особых сомнений. Легенда о Фудайле вызывает бо́льшие затруднения. Прежде всего надлежит решить, относится ли рассказ о его разбойничестве целиком к числу фантастических сказаний или имеет под собой хоть какую-то историческую подкладку. Сам по себе факт превращения разбойника в аскета [11] не представляет собой ничего особо невероятного. Аналогичные предания нам известны и из биографий христианских святых и притом довольно поздних и допускающих историческую проверку.

С другой стороны, крайне соблазнительно видеть в этом только эффектную легенду, созданную желанием окружить имя святого ореолом фантастики. К антитезе Ибн Адхама «царь || дервиш» пожелали создать параллель «разбойник || праведник». Разрешить этот вопрос можно только на основании источников. Обращаясь к ним, мы видим, что все наиболее ранние авторы биографических сборников и вся арабская школа мухаддисов знают Фудайла только как собирателя и передатчика хадисов и никаких рассказов о его молодости не сообщают. Ибн Кутайба, Навави, Захаби ничего не говорят о его разбоях, ограничиваясь определением его места среди мухаддисов, тогда как у ал-Кушайри мы уже находим легенду о его внезапном обращении, правда, изложенную весьма кратко, едва намеченную [12]. В данном случае особенно важно молчание Ибн Кутайбы, который как соотечественник Фудайла более чем кто-либо другой мог быть осведомлен о начале его деятельности.

Исходя из высказанных соображений можно предположить, что 1) легенда о Фудайле-разбойнике не имеет исторических оснований и что 2) возникла она приблизительно в IV веке хиджры. Создание ее можно приписать хорасанским суфиям и искать ее происхождение нужно, очевидно, в той же среде, где возникла и легенда об Ибн Адхаме. Тогда появление ее в работах нишапурского суфия станет совершенно понятным [13].

Таким образом, в результате анализа биографических сведений, относящихся к молодости Фудайла, мы остались с пустыми руками. Легенда, как и во многих других случаях, заслонила историю и заставила забыть то, что было известно. Единственным несомненным фактом остается его происхождение из Хорасана, которое ни одним биографом не оспаривается.

II. <Фудайл в Куфе>

Второй период жизни Фудайла — переселение его из Хорасана в Куфу. Известие об этом мы находим во всех источниках, включая Ибн Кутайбу, и, таким образом, сомнения здесь отпадают. Ибн Кутайба сообщает, что в Куфе Фудайл слушал передатчика хадисов Мансура

[11] Исключая, конечно, явную литературную обработку в добавлениях 'Аттара.

[12] Впрочем, и другие легенды ал-Кушайри дает обычно крайне сжато, в виде эксцерпта, устремляя все свое внимание на изложение изречений ранних шейхов.

[13] Трудно сказать, имеем ли мы перед собой продукт фольклора или создание литературной школы. Некоторая схематичность конструкции делает второе предположение вполне вероятным. С другой стороны, разграничить эти два течения в этих памятниках столь отдаленного времени сейчас едва ли можно.

ибн ал-Му'тамира и многих других. Захаби [14] среди учителей его называет ал-А'маша, того же Мансура, Джа'фара ас-Садика, Сулаймана Тамими, Хамида ат-Тавила, Йахйу ал-Ансари и многих других, поименно не перечисленных. Близкий к этому список дает и Навави [15]. В Куфе же произошло знакомство Фудайла с Суфйаном Саури. Отношениям между этими двумя «столпами» суфизма источники уделяют много внимания, но описывают их крайне противоречиво — то как большую дружбу, то как легкую вражду. Противоречия эти объясняются смешением Суфйана Саури с его современником Суфйаном ибн 'Уййайной, с которым отношения у Фудайла были безусловно довольно натянутые. Что же касается Суфйана Саури, то, насколько можно судить по дошедшим до нас скудным сведениям, его учение оказало большое влияние на дальнейшее развитие Фудайла. В числе людей, передававших хадисы со слов Фудайла, Захаби называет аш-Шафи'и, обоих Суфйанов (ибн 'Уййайну и Саури), Ибн ал-Мубарака, Йахйу ал-Каттана, Бишра Хафи, Сари Сакати и других. Список этот весьма неполон, и к нему без особого труда можно добавить значительное число имен. К этому нам придется вернуться при рассмотрении роли Фудайла и его значения для распространения суфизма.

Восстановить картину жизни Фудайла в Куфе имеющиеся сведения не позволяют. Однако отдельные из сохранившихся его изречений все же проливают свет на этот период его жизни и позволяют сделать некоторые довольно существенные выводы. Имена людей, с которыми общался Фудайл в Куфе, показывают, что он имел намерение всецело посвятить себя собиранию хадисов и дальнейшей передаче их. Не подлежит сомнению, что Фудайл выехал из Хорасана, влекомый славой куфийских мухаддисов. Слухи о их необычайных познаниях и великой мудрости долетали и до далекого Хорасана. Будучи сам суровым аскетом с сильным уклоном в сторону отшельничества, он в них ожидал, помимо познаний, обрести святость жизни, найти водителей для прохождения трудного пути отречения. Но ожиданиям его не было суждено осуществиться. Куфиты оказались крайне далеки от идеалов святости. Не такими представлял их себе Фудайл. Оказалось, что передачу хадисов они превратили в ремесло; изречения пророка передавали, но следовать излагаемым в них заветам отнюдь не пытались. Вместе с тем, считая себя хранителями великой мудрости, они находили возможным пользоваться своим положением, требовать подачек от сильных мира сего, правителей и эмиров. Этого суровый хорасанец никак не ожидал. Выработанное в Хорасане учение о *халал* и *харам* доводило до крайней тонкости определение запретного. С точки зрения Фудайла, все, что находилось в обладании правителей, было безусловно *харам*, и принять от них какой-либо подарок он считал совершенно недопустимым. Он не скрывал своего отвращения к деятельности куфитов и выступал с резкой критикой их поведения. Одно из изречений его, сохраненное в *Табакат* аш-Ша'рани, ярко обрисовывает его отношение к этим людям [16].

[14] Захаби, *Табакат*, т. VI, стр. 1.

[15] См.: Навави, стр. 503.

[16] Вот что говорит аш-Ша'рани: «Пришел на его собрание Суфйан ибн 'Уййайна и сказал ему ал-Фудайл: „Были вы современниками ученых (*'улама*), светочем для страны, искали у вас света, а стали вы мраком. Были вы звездами, по вашему блеску искали истинного пути, а стали вы смутой. Разве не стыдится никто из вас перед Аллахом, когда приходит к этим эмирам, берет от них деньги, даже не зная, откуда они их взяли, а потом прислоняется спиной к своему михрабу и начинает [говорить]: — 'передавал мне такой-то со слов такого-то'". Склонил Суфйан голову и сказал: „Молим мы Аллаха о прощении и раскаиваемся перед ним"» (Ша'рани, *Табакат ал-кубра*, т. I, стр. 75).

На самом деле, конечно, Суфйан, может быть, и не встретил упреки Фудайла с таким смирением, но, если только он обладал малейшей долей искренности, он не мог не признать их справедливости. Нарисованная в этих словах картина чрезвычайно ярко характеризует позицию Фудайла. Как мы увидим далее при рассмотрении учения Фудайла, другие его изречения находятся в полном соответствии с изложенной здесь точкой зрения. Я думаю, что не очень ошибусь, предположив, что решительный перелом в миросозерцании Фудайла, его отход от официального принятия ислама и переход к углублению своих основных положений совершились именно в Куфе. Кем бы ни был Фудайл в Хорасане, одним из родоначальников суфизма он стал именно в Куфе. Тем самым легенда о его разбойничестве получает еще тяжкий удар, рушится представление о внезапном обращении, и возникает картина постепенного перехода к новому мировоззрению.

По-видимому, отвращение к ортодоксальным собирателям хадисов все сильней овладевало Фудайлом. Дело доходит до того, что не только к передатчикам, но и к самому этому роду деятельности Фудайл начинает относиться отрицательно. Такое его отношение показывает одно из его изречений [17].

Попросил [Фудайла] Исхак ибн Ибрахим, чтобы он сообщил ему хадис. Ал-Фудайл ответил: «Если бы попросил ты у меня динаров, это, поистине, было бы легче для меня, чем хадис. О смятенный! если бы ты только работал, было бы у тебя занятие и не стал бы тратить время на слушание хадисов» [18].

В обеих этих сценках руководящая мысль, из которой исходит Фудайл, одна и та же — это резкое отрицание всех внешних проявлений святости. Святость — не в собирании хадисов, а в следовании их заветам, и притом, как видно из других его изречений, следовании, которое надлежит скрывать от посторонних взоров. Религия для него — дело внутреннее, дело непосредственного отношения между верующим и Аллахом. Всякое внешнее проявление добродетелей на место подлинного ислама ставит подделку. Такое проявление — обман, совершаемый с целью извлечения выгод в этом мире, и, следовательно, действие преступное.

Не удивительно поэтому, что при таких взглядах Фудайл не мог оставаться в Куфе. И самому ему там было, вероятно, тяжело, да и отношение окружающих к нему было едва ли особенно благосклонным. Фудайл ищет последнего прибежища, стремится найти землю *халал,* и это, естественно, приводит его в Мекку.

III. <Переезд в Мекку>

Если переезд Фудайла в Куфу вызван, по-видимому, желанием познакомиться лично со знатоками хадисов и самому заняться их передачей, то при переезде в Мекку им руководили совсем иные побуждения. Личное знакомство с мухаддисами, как мы видели, произвело на него самое тягостное впечатление. Фудайл приходит к выводу, что это занятие недостойно истинного мусульманина. Раз имеется Коран, содержащий все, что надо знать мусульманину, то хадисы уже не нужны:

---

[17] Ша'рани, *Табакат ал-кубра,* т. I, стр. 75.

[18] В переводе немного усилен основной оттенок фразы — لكان لك شغل عن سماع الحديث.

من فهم معنى القران استغنى عن كتابة الحديث [19]

«Кто постиг смысл Корана, тот не нуждается в записывании хадисов». Это изречение Фудайла имеет очень большое значение. Оно показывает полный перелом в его мировоззрении. Если до тех пор во главу угла Фудайл, как и большинство аскетов, ставил «подражание пророку» (imitatio), основанное на устном предании и в значительной степени выражавшееся в подражании внешним поступкам, то теперь внешние действия для него значение теряют. На передний план выдвигается внутреннее состояние, чистота намерения — *нийа*. Деятельность мухаддиса несовместима с аскетическим миропониманием, ибо

من احبّ انّ يُسمع كلامُه اذا تكلم فليس بزاهد [20]

«Кто любит, чтобы слушали слова его, когда он говорит, тот — не аскет».

Фудайл ставит проблему о совместимости истинного *таухида* с деятельностью в миру и приходит к выводу о полной неразрешимости вытекающих из нее затруднений:

ترك العمل لاجل الناس هو الرياء و العمل لاجل الناس هو الشرك [21]

«Отказ от деятельности ради людей — лицемерие, но и деятельность ради людей — многобожие».

Ключ к этому изречению — в дважды повторенном لاجل الناس («ради людей»). Действия, вызванные каким-либо отношением к внешнему миру, преступны. Таких отношений быть не должно. Что бы человек ни совершал, если он делает это, имея в виду, что другие его наблюдают, желая произвести на них впечатление, все это — лицемерие. Если же ради них совершается что-либо положительное, то тем самым признается реальность существования чего-то иного, кроме Аллаха, и тем самым совершается грех многобожия (*ширк*). Изречение это предполагает наличие учения об Аллахе как единственной реальности и с этой точки зрения вызывает некоторые сомнения. Такого рода миропонимание во II веке хиджры едва ли могло быть распространенным. С другой стороны, эти слова даны авторитетным ал-Кушайри и подтверждены целым рядом других источников, в том числе и Нури в его *Кут ал-кулуб*. Сомневаться в подлинности их трудно. Остается единственно предположить, что Фудайл не делал еще из них логического вывода, доходящего до конца, и что вывод этот был сделан лишь позднейшими суфиями. Во всяком случае, мы видим здесь решительный шаг от примитивного аскетизма в сторону философских теорий суфизма. Фудайл перестает быть только аскетом (*захид*) и уже начинает приближаться к позднейшим создателям схоластических теорий.

О том, какова была жизнь Фудайла в Мекке, мы знаем мало. С полной уверенностью можно сказать только одно — это была жизнь сурового аскета, полного презрения к миру, жизнь, состоявшая из тяжких испытаний, нищеты, голода и нужды. О жизни своей Фудайл говорит сам в молитве, приведенной у ʿАттара: «Боже, смилуйся, ибо ты знаешь о моем покаянии, и не предавай меня мукам ада, ибо ведь ты обладаешь властью надо мной!» — Потом он говорил: «Боже мой, ты заставляешь меня быть голодным, оставляешь голодной мою семью,

---

[19] Ша'рани, *Табакат ал-кубра*, т. I, стр. 75.
[20] Там же.
[21] Кушайри, *Рисалат*, и др. источники.

меня и семью мою оставляешь нагими, не даешь мне по ночам светоча. Это ты делаешь с друзьями своим (*аулийа'*)... Благодаря какой же ступени получил Фудайл от тебя это счастье?» [22].

Если начало молитвы отражает широко распространенную среди аскетов первых веков хиджры «покорность воле божьей» [23] и страх перед судом, близким и неминуемым, то во второй половине мы видим уже новую черту, возможную только у суфия. Это радость в страдании, гордость страданиями, ибо страдание в этом бренном мире — удел лучших людей. Страдание — доказательство того, что Аллах возлюбил раба и хочет приблизить его к себе, как это выражено в таком изречении Фудайла:

اذا احبّ الله عبداً اكثر غمه فى الدنيا و اذا ابغض اوسع عليه دنياه [24]

«Когда возлюбит Аллах раба [своего], умножает он скорбь его в мире, когда возненавидит, дает ему широту в мирских благах его». Формальное отношение человека к Аллаху сдвинуто, появляется термин *махабба* — «любовь» [25], но об этом мы скажем далее, когда будем излагать учение Фудайла.

Приведенная выше молитва показывает, что Фудайл был не одинок, на нем лежала забота о семье. В самом деле, в наличии семьи у Фудайла сомневаться не приходится, это засвидетельствовано почти всеми источниками. Мы знаем, что у него были два или три сына и две дочери, оставшиеся после его смерти нищими сиротами [26]. Наличие семьи у строгого аскета с нашей точки зрения может показаться несколько странным. Однако для той эпохи оно совершенно естественно, и удивление могло бы скорее вызвать явление обратное. Надлежит помнить, что *захид* исходит из стремления воспроизвести жизнь пророка во всех ее деталях [27]. Если приписываемое пророку знаменитое изречение لارهبانيّة ... — «Нет монашества в исламе» и должно быть признано безусловно подложным [28], то во всяком случае в подлинных изречениях, выражающих неодобрение к холостой жизни, недостатка нет [29]. Даже если бы и эти изречения мы признали подложными, то жизнь пророка, или, вернее, легенда об этой жизни, говорит сама за себя. Отсюда ясно, что для всякого *захида* брак переставал быть правом и становился обязанностью. Потому и наличие семьи у Фудайла совершенно естественно.

Но семья налагает на человека обязанности. Каковы бы ни были взгляды аскета на деятельность в миру, он, так или иначе, был обязан зарабатывать на хлеб для пропитания семьи. Вместе с тем сообщенное выше мнение Фудайла о мирской деятельности крайне затрудняло для него приискание подходящего заработка. Захаби в *Табакат* сохраняет нам сведения о том, как зарабатывал свой хлеб Фудайл:

كان رضى يسقى على الدوام و ينفق من ذلك على نفسه و عياله

---

[22] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 84.

[23] См. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 151—152.

[24] Ша'рани, *Табакат ал-кубра*, т. I, стр. 75.

[25] Основано на известном и очень часто цитируемом хадисе... يحبكم.

[26] См: *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 85.

[27] Конечно, поскольку они гармонируют с его представлением о пророке, т. е. с тем обликом, которым он обладал, по учению каждой данной эпохи и социальной группировки.

[28] Ср.: Massignon, *Lexique*, p. 123 sq.

[29] См.: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 141.

«Он... постоянно занимался разноской воды, и этим добывал хлеб для себя и семьи своей». Это известие требует по отношению к себе некоторой осторожности. Дело в том, что аналогичная черта фигурирует в легендах о весьма многих шейхах. Укажу хотя бы на воспетого среднеазиатскими легендами отца Ибрахима ибн Адхама — Адхама-дивана, или Адхама-Сакка [30]. Такие общие места всегда возбуждают известную подозрительность. Но, с другой стороны, именно такое занятие является весьма естественным для аскета той эпохи. Из Хорасана Фудайл вынес учение о строгом различении *халал* и *харам*. Деятельность его в миру могла быть законной только в том случае, если она касалась предметов, безусловно являющихся *халал*. Дервиши, связанные этой теорией, невольно обращали свой взор к вещам, представляющим собой, в основном, общественное достояние, так сказать res nullius. В отношении целого ряда основателей суфизма вполне хорошо засвидетельствовано занятие собиранием сухой колючки в степи и доставкой ее в поселения в качестве топлива. Здесь мы видим крайне тонкую оценку человеческой деятельности. Находящаяся в степи колючка представляет собой нечто, абсолютно лишенное какой бы то ни было ценности, она приобретает ее лишь благодаря доставке в обитаемое место, где она может быть использована. Таким образом, решающую роль здесь играет не самый предмет, а труд, затраченный на его собирание и доставку. Продавая колючку, дервиш продавал не столько ее самое, сколько свой труд, т. е. нечто, безусловно ему принадлежащее и постольку вне всякого сомнения *халал*. До известной степени то же рассуждение может быть приложено и к разноске воды, если эта вода черпается из водоема, не составляющего частной собственности и удовлетворяет требованиям ритуальной чистоты [31]. Но по отношению к воде прибавляется еще одна черта, придающая этому занятию совершенно особый характер. Это — господствующий на Переднем Востоке взгляд на воду как на благодать по преимуществу [32]. Продавец торгует самым ценным, что только можно иметь в этом мире, но получает плату, совершенно не соответствующую действительной стоимости своего товара. Этих доводов вполне достаточно, чтобы сделать такое занятие одной из наиболее приемлемых для суфия форм деятельности в миру. Поэтому, вполне допуская предположение, что сведения *Табакат* — легендарная черта, приданная Фудайлу по аналогии с другими захидами, мы все же не можем отрицать некоторое правдоподобие этого известия.

Сношения Фудайла с внешним миром были, очевидно, ограничены до последнего предела. Опыт куфийского периода заставил его отвернуться от людского общества и стремиться к полному одиночеству. Эта черта засвидетельствована рядом его изречений: «Если вы можете успокоиться в месте, где никто вас не будет знать и вы никого не будете знать, то будет очень хорошо, если вы так сделаете. — Великое одолжение окажет мне тот, кто пройдет мимо меня и не поклонится мне и не посетит меня, когда я заболею. — Когда наступает ночь, я радуюсь тому, что приходит мое уединение с истиной без разъединения (*тафрака*), и когда брезжит утро, печалюсь от отвращения к созерцанию людей: не надо, чтобы они приходили и смущали меня в этом

---

[30] На параллели между легендой об Ибн Адхаме и легендой о Фудайле уже было указано выше. В дальнейшем встретится еще ряд аналогий, из которых выводы делать, может быть, еще преждевременно. <Ср. стр. 16 и 185 наст. изд. — *Ред.*>

[31] Так это, вероятно, и делалось.

[32] Ср. отношение к воде в Коране.

уединении. — Всякий, кому неприятно уединение и кто любит людей, далек от безопасности»[33].

Только один-единственный случай заставляет его мириться с толпой — это пятничная молитва, посещение которой он признает для себя обязательным.

فرّ من الناس غير تارك للجماعة[34]

«Беги от людей, но не пропуская пятничного собрания».

Впрочем, даже и тут его иногда охватывало тягостное чувство, и тогда он восклицал: «Я хотел бы заболеть, чтобы не надо было ходить на пятничное собрание и видеть людей!».

Однако не следует думать, что такое отношение к людям возникло у Фудайла вследствие человеконенавистничества. Он был далек от самовозвеличения и огульного осуждения всех других, что вполне убедительно доказывают его изречения, приведенные у Ша'рани:

و اجتمع رضه هو و شعيب بن حرب فى الطواف فقال يا شعيب ان كنتَ تظنّ انه شهد الموقف و الموسم من هو شرّ منىّ و منك فبئس ما ظننت[35]

«Встретился он... с Шу'айбом ибн Харбом во время *тавафа* и сказал: „О Шу'айб, если ты думаешь, что узрел стоянку [на 'Арафате] и время [положенное для паломничества], кто-либо, кто хуже меня и тебя, — то плохая это мысль!"».

Второе изречение поясняет первое:

من طلب آخا بلا عيب صار بلا آخ

«Кто ищет брата без греха, тот останется без брата».

Отсюда ясно, что стремление Фудайла к уединению вызвано не презрением к людям, а, напротив, презрением к себе самому. Он стремится использовать свою жизнь ради очищения, он гоним страхом перед расплатой в будущей жизни. Каждое мгновение должно быть использовано, а использовано оно может быть только в *зикре* наедине с Аллахом. Здесь тоже отражаются типичные черты первых захидов, и потому без особых опасений мы можем признать эти изречения подлинными.

Мечты Фудайла об уединении и одиночестве, помимо основного его настроения, показывают еще и другое. Очевидно, добиться этого одиночества для него было не так легко, и, против желания, ему приходилось проводить жизнь в общении с людьми. Это доказывает, что слухи о праведности Фудайла были широко распространены и что люди стекались к нему, ища у него поучения и помощи. 'Аттар[36] сообщает, что в Мекке у Фудайла появился дар произносить речи. Мекканцы стекались к нему со всех сторон, и он говорил им проповеди и увещания. Слава его так разрослась, что долетела даже и до далекого Баверда. Родня и близкие его выехали в Мекку с целью повидать своего знаменитого родственника. Они собрались толпой вокруг его дома и стучали в ворота, но Фудайл не открывал. Родня продолжала упорствовать в своем стремлении проникнуть к нему, и тогда Фудайл вышел на крышу дома и сказал: «Бездельники вы, да подаст вам бог дело!»

И произнес длинное увещевание на эту тему, так что все растрогались и начали горько рыдать. Все же ворот он так и не открыл, и родне пришлось уехать обратно, не достигнув цели.

---

[33] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 81 и сл.
[34] Ша'рани, *Табакат ал-кубра*.
[35] Там же.
[36] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 77.

Эта легенда тоже напоминает одну из черт жизни Ибн Адхама — предание о том, как его жена и сын выехали из Балха в Мекку в поисках мужа и отца и как Ибн Адхам не дал им возможности приблизиться. Поэтому и эту черту в биографии, даваемой 'Аттаром, можно считать литературным построением, стремлением следовать известному заданному плану.

Что касается проповеднической деятельности Фудайла в Мекке, то, признавая вполне ее вероятность, едва ли можно все же предполагать, что он занимался этим систематически. Сообщенный выше взгляд его на общение с людьми препятствует такому предположению, а кроме того, ни один из источников не дает ему обычного для проповедников того времени прозвания *ал-ва'из,* как мы это наблюдаем в отношении других ранних суфиев. Однако несомненно, что Фудайл в случае необходимости не уклонялся от увещеваний и считал их для себя тяжкой, но все же не допускающей уклонения обязанностью. Вместе с тем деятельность проповедника он расценивал крайне высоко и придавал ей большое значение, как это явствует из его прочно засвидетельствованного изречения:

لان يلاطف الرجل اهل مجلسه و يحسن خلقه معهم خير له من قيام ليله و صيام نهاره [37]

«Если человек обращается ласково с людьми, пришедшими на собрание к нему, и проявляет по отношению к ним хороший характер, это лучше для него, чем вставание [на молитву] по ночам и пост в течение всего дня» [38].

Кроме того, мы знаем, что ближайшие сподвижники Фудайла устраивали, вероятно с его ведома и согласия, *маджлисы,* на которых даже читали стихи. Одно из таких стихотворений, сказанное Ибн Баширом на *маджлисе* Абу Мухаммада аз-Захида, сподвижника Фудайла, сохранилось в *Китаб ал-агани* [39]. Поэтических достоинств оно лишено, но построение его представляет интерес, ибо отражает душевное состояние первых аскетов раннемусульманской общины.

Горе тому, кого не помилует Аллах и воздаянием кому будет адское пламя.
Что за беспечность в каждом дне, который прошел: напоминает он о смерти,
а я забываю о ней.
Тот, чья жизнь в этом мире затянулась и живет он покойно —
последний предел его — смерть.
Как было сказано на собрании, куда я пошел и посетил его:
Мухаммад отошел ко господу своему, да помилует Аллах и нас и его!

IV. Свидание Фудайла с Харуном ар-Рашидом

К проповеднической деятельности Фудайла относится его свидание с Харуном ар-Рашидом, рассказ о котором пользовался на Ближнем и Среднем Востоке очень большим успехом. Рассказ этот вошел в несколько сборников поучительных рассказов, из которых можно отметить *Сирадж ал-мулук* ат-Туртуши, *Китаб хайат ал-хайаван* Дамири и *Асвак ал-ашвак* ал-Бика'и. Кто является первым автором этого рассказа, решить трудно: из трех приведенных авторов старший Туртуши (ум. в 520/1126 г.), но, по-видимому, и он не создатель этого

[37] Там же.
[38] См. Ибн Халликан; а также Дамири, *Тара'ик ал-хака'ик.*
[39] *Китаб ал-агани,* т. XII, стр. 137.

рассказа. Дамири указывает, что помимо Туртуши, он пользовался для составления этого рассказа книгой Ибн Балбана и трактатом ал-Мукаддаси *Шарх асма' ал-хусна*. В таком случае старейшим источником будет работа ал-Мукаддаси (IV в. х.). К сожалению, ни в одном из доступных мне источников рассказ этот не имеет полного иснада, по-видимому, у Мукаддаси его тоже нет, и повествование начинается прямо словами عن لفضل بن الربيع «со [слов] ал-Фадла ибн ар-Раби'», известного приближенного Харуна, со слов которого и ведется далее весь рассказ.

Рассказ этот в версии ал-Бика'и известен по хрестоматии Й. Козегартена[40]. В общих чертах она совпадает с версией Туртуши и Дамири. Отличие только в том, что изменены некоторые второстепенные детали, опущена часть речей Фудайла, кроме того, следует отметить, что у Й. Козегартена имеются одна или две мелкие неточности в огласовке и пунктуации. Так как полных переводов этого рассказа на европейские языки мне не известно, считаю небесполезным дать здесь полный перевод его в редакции ат-Туртуши[41]:

«Говорил ал-Фадл ибн ар-Раби'. Совершал Харун ар-Рашид хаддж. Как-то раз ночью, в то время, когда я уже спал, я услышал стук в дверь и спросил: „Кто это?" Он ответил: „Повинуйся повелителю правоверных!" Я поспешно вышел — и действительно это был повелитель правоверных. Я сказал: „О повелитель правоверных, если бы ты послал за мной, я пришел бы к тебе". Он ответил: „Горе тебе! Взволновала меня вещь, которую может изгнать только мудрец. Покажи мне человека, которого я мог бы спросить!" Я сказал ему: „Здесь есть Суфйан ибн 'Уййайна". Он воскликнул: „Веди нас к нему!" Мы пошли к нему, я постучал в дверь, и он спросил: „Кто там?" Я ответил: „Повинуйся повелителю правоверных!" Он поспешно вышел и сказал: „О повелитель правоверных, если бы ты послал за мной, я пришел бы к тебе". Он ответил: „Мы пришли по важному делу". Поговорил он с ним часок, а потом спросил: „Есть у тебя долги?" Тот ответил: „Есть". Харун сказал: „'Аббаси, оплати его долги!" Мы ушли и Харун сказал мне: „Не пригодился мне ни к чему твой приятель. Укажи мне человека, которого я мог бы спросить". Я сказал: „Есть здесь 'Абд ар-Раззак ибн Хаммам". Он ответил: „Веди нас к нему, мы спросим его". Мы пошли к нему, и я постучал в его дверь. Он спросил: „Кто это?" Я ответил: „Повинуйся повелителю правоверных!" Он поспешно вышел и воскликнул: „О повелитель правоверных! Если бы ты послал за мной, я пришел бы к тебе". Он ответил: „Мы пришли к тебе по важному делу". Поговорил он с ним часок, а потом спросил: „Есть у тебя долги?" Он ответил: „Да". Харун сказал: „'Аббаси, оплати его долги". Потом мы ушли, а Харун сказал мне: „Не пригодился мне твой приятель ни к чему, укажи мне человека, которого я мог бы спросить".— Я сказал: „Есть здесь Фудайл ибн 'Ийад". Он сказал: „Веди нас к нему!" Мы пошли к нему. Оказалось, что он стоит и молится на возвышении, читает стих из книги Аллаха и все повторяет его. Я постучал в дверь. Он спросил: „Кто это?" Я ответил: „Повинуйся повелителю правоверных!" Он воскликнул: „Что общего у меня с повелителем правоверных!" Я сказал: „Великий боже! Разве ты не должен ему повиноваться?" Он ответил: „Разве нет рассказа о пророке, да благословит его Аллах и да возрадуется ему, что он сказал: 'Не должно правоверному унижаться'".

---

[40] *Chrestomathia arabica.*
[41] Туртуши, стр. 26.

Фудайл спустился, открыл дверь, затем поднялся на вышку и, погасив светоч, удалился в один из углов вышки. Мы начали нащупывать его руками, рука Рашида опередила мою руку, и [Фудайл] воскликнул: „О, что за мягкая рука! Спасется ли она только завтра от наказания Аллаха всевышнего!“ Говорил рассказчик: „Сказал я про себя: поистине он побеседует с ним сегодня ночью чистыми речами от праведного сердца“. Сказал Харун: „Мы пришли к тебе по важному делу, да помилует тебя Аллах!“ [Фудайл] заговорил: „То, зачем ты пришел, ты нес против своей воли, а все, кто с тобой, несли против тебя. И если бы при снятии покровов с тебя и с них ты попросил их понести хотя бы частицу греха [твоего], поистине, не сделали бы они этого. И, поистине, тот из них, что сильнее любит тебя, тщательнее других избегает тебя!“ Потом он сказал: „Когда ʿОмар ибн ʿАбд ал-ʿАзиз получил сан халифа, он позвал Салима ибн ʿАбдаллаха и Мухаммада ибн Каʿба ал-Карази и Раджа' ибн Хаййата и сказал им: 'Поистине, постигло меня сие испытание, дайте же мне совет!' Считал он халифство испытанием, а ты и друзья твои считаете его счастьем... Сказал ему Салим ибн ʿАбдаллах: 'Если ты хочешь на завтра избавления от наказания Аллаха, постись от мира и да будет разговением твоим в нем смерть'. Сказал ему Мухаммад ибн Каʿб: 'Если хочешь ты на завтра избавления от наказания Аллаха, да будут старики среди правоверных тебе отцами, мужи средних лет — братьями, а младшие — детьми. Почитай родителей твоих, будь милостив к братьям твоим и пекись о детях твоих'. И сказал ему Раджа' ибн Хаййат: 'Если хочешь ты на завтра избавления от наказания Аллаха, возлюби для правоверных то, что ты возлюбил для себя, не желай им того, чего ты не желаешь себе, а затем когда захочешь, умри!' И вот говорю я тебе это и страшусь я за тебя великим страхом, что-то будет в день, когда заскользят ноги? Разве есть около тебя, да помилует тебя Аллах, подобные люди, которые давали бы тебе такие советы?!“ Харун зарыдал сильным рыданием, так что лишился чувств. Я сказал [Фудайлу]: „Будь помягче с повелителем правоверных“. Он ответил: „О сын Умм ар-Раби', это ты и товарищи твои убили повелителя правоверных, а я мягок к нему“. Потом Харун пришел в себя и сказал: „Говори еще!“ Сказал [Фудайл]: „О повелитель правоверных! Слыхал я, что один из наместников ʿОмара ибн ʿАбд ал-ʿАзиза жаловался ему на бессонницу. Тогда ʿОмар ибн ʿАбд ал-ʿАзиз написал ему: 'Брат мой, вспоминай о бессоннице грешников в адском пламени и длительности вечности, это толкнет тебя ко господу твоему, будешь ли ты спать или бодрствовать. Но смотри, чтобы не соскользнула нога твоя с этого пути, так что он не даст тебе более обещаний и утратит надежду на тебя'. Когда [наместник] прочитал его письмо, он проехал много стран и прибыл к ʿОмару. Спросил его Омар: 'Что привело тебя ко мне?' Он ответил: 'Одарил ты сердце мое письмом твоим, не буду я управлять для тебя областью вовек, пока не встречу Аллаха всевышнего'“ Зарыдал [тут] Харун сильным рыданием и сказал: „Говори еще!“ Сказал [Фудайл]: „О повелитель правоверных, поистине, ʿАббас, дядя пророка, да благословит его Аллах и да приветствует его, пришел к нему и сказал: 'О посланник Аллаха, дай мне должность эмира'. Ответил ему пророк...: 'О ʿАббас, о дядя пророка, душа, которую ты оживишь, лучше, чем эмирство, которого ты даже не сможешь проесть. Поистине, эмирство — разочарование и раскаяние в День воскресения, и если ты можешь не быть эмиром, не будь им“. Харун [снова] зарыдал сильным рыданием и сказал: „Говори еще! Да помилует тебя Аллах!“ [Фудайл] сказал: „О прекрасный лицом, это тебя спросит Аллах всевышний в День воскресения о всех этих людях,

и если ты сможешь уберечь это лицо свое от адского пламени, сделай это! Смотри же, чтобы ни утром, ни вечером не было в сердце твоем обмана по отношению к подданным твоим. Ибо пророк... сказал: 'Кто встал поутру, задумав обман для них, тот не вдохнет аромата райского сада'". Харун зарыдал сильным рыданием, а затем сказал: „Есть у тебя долги?" Он ответил: „Да, есть долг перед господом моим, которого он не подсчитывал со мной, и горе мне, если он потребует от меня уплаты, горе мне, если захочет отчета, и горе, если не будет мне подсказано оправдание". [И еще] сказал он: „Я подразумеваю под этим долг служения (т. е. поклонения.— *Е. Б.*)" [И еще] сказал он: „Поистине, господь мой не приказывал мне этого, а приказал верить его обещаниям и повиноваться его велениям, и сказал всевышний: 'Сотворил я джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне'. Не хочу я от них пропитания и не хочу, чтобы они кормили меня. Поистине, Аллах — кормилец, обладатель силы, мощный". Харун сказал ему: „Вот тысяча динаров, возьми их и истрать на свою семью и укрепись на них в служении господу твоему". [Фудайл] воскликнул: „Преславный боже! Я указал тебе путь к спасению, а ты воздаешь мне этим, да ниспошлет тебе Аллах мир и да поможет тебе!" Потом он замолчал и не говорил более с нами. Мы вышли от него, и Харун сказал мне: „Если ты будешь указывать мне человека, указывай подобного этому, ныне это господин правоверных".— Рассказывают, что женщина из жен его (т. е. Фудайла.— *Е. Б.*) вошла к нему и сказала ему: „Эй ты, ты же видишь, в каком стесненном положении мы находимся, если б ты принял эти деньги, мы поправили бы на них дела свои". Он ответил: „Поистине, вы и я подобны одним людям, у которых был верблюд, от трудов которого они получали пропитание. Когда он состарился, они зарезали его и съели мясо его. Умирай с голоду, семья моя, но не режь Фудайла!" Когда Рашид услышал это, он сказал: „Войди к нему, может быть, он примет деньги..." Говорил [Фадл]: Мы вошли, но когда Фудайл узнал нас, он вышел и сел в пыль на дворе. Харун ар-Рашид пошел, сел рядом с ним и начал говорить с ним, но тот не отвечал. И в то время как мы пребывали в таком положении, вышла черная служанка и крикнула: „Эй ты, с самой ночи ты мучаешь шейха, убирайся же, да помилует тебя Аллах!". Тогда мы ушли».

Переходя к оценке этого рассказа, не могу не отметить, что здесь прежде всего бросается в глаза выраженный литературный характер этого повествования. Рассказ выдержан в стиле бесчисленного множества анекдотов о Харуне, включенных в «Тысячу и одну ночь». Ночная прогулка в сопровождении Фадла вполне в духе всех этих анекдотов, и это заставляет отнестись к исторической ценности этого рассказа с большой подозрительностью.

Правда, хронологически встреча Харуна и Фудайла вполне возможна. Далее, великолепно выдержан контраст между отношением к халифу Суфйана и Хаммама, с одной стороны, и Фудайла, с другой. В речах Фудайла мы не находим ничего такого, чего он не мог бы сказать на самом деле. Но тяжкий удар по достоверности рассказа наносит то, что, помимо этого большого рассказа, мы имеем еще три рассказа о свидании Фудайла с Харуном, которые, несомненно, могли лечь в основу только что приведенной нами большой версии. Характер отношения Фудайла к Харуну во всех трех рассказах тот же, как и в первом, но детали существенно расходятся.

Один из них мы находим у Ибн Халликана. Вот он:

«Рассказывал Суфйан ибн 'Уййайна, говорил: „Позвал нас Харун ар-Рашид, и вошли мы к нему. Последним из нас вошел ал-Фудайл,

прикрывая голову плащом своим. Он спросил меня: 'О Суфйан, который из них повелитель правоверных?' Я ответил: Этот, — и кивнул на ар-Рашида. Потом каждому из пришедших дали по кошелю с деньгами, и все приняли, кроме ал-Фудайла. Ар-Рашид сказал ему: 'О Абу 'Али, если ты не считаешь дозволенным взять это, подари их имеющему долги, или накорми голодного, или одень на них нагого'. Но он все же испросил разрешения не брать их. Когда мы вышли, я сказал ему: 'Абу 'Али, ты сделал ошибку, что не взял их и не истратил на добрые дела'... Он схватил меня за бороду, а затем воскликнул: 'О Абу Мухаммад, ты — факих города, на тебя смотрят все, и ты совершаешь такую ошибку! Если бы это годилось для них (т. е. неимущих.— *Е. Б.*), годилось бы и для меня!..'"» [42].

В сущности говоря, здесь перед нами все те же элементы, из которых сложился приведенный выше большой рассказ. Отношение Фудайла к дарам правителей и противопоставление его отношению Суфйана, официального представителя фикха,— вот основные моменты обоих рассказов. Отпадает вся романтика ночного посещения, отпадают и поучения. Харун не идет к Фудайлу, а зовет его к себе и притом не одного его, а в числе прочих представителей фикха. Все это носит гораздо более реальный характер и больше походит на истину.

Второй рассказ не имеет иснада и содержит лишь краткое резюме беседы Фудайла с Харуном:

«Рассказывают, что однажды ар-Рашид сказал ему (т. е. Фудайлу.— *Е. Б.*): „Сколь великий ты захид!" Ал-Фудайл ответил: „Ты — больший захид, чем я". Тот спросил: „Как это?" Фудайл ответил: „Я отказываюсь от этого мира, а ты от мира будущего. Этот мир — бренен, а тот мир — вечен"» [43].

Наконец, третий рассказ мы находим у Абу-л-Махасина [44]. Он весьма краток и, по моему мнению, больше всех приближается к исторической действительности, как ее можно себе представить.

«Встретился он (т. е. Фудайл.— *Е. Б.*) в Мекке с ар-Рашидом, и тот сказал ему: „Поистине, позвали мы тебя, дабы ты побеседовал с нами и поувещевал нас". Говорил [Фудайл]: „И приступил я к нему, и сказал: 'О ты, обладающий прекрасным характером и лицом, на тебе лежит ответ за всех людей'". [И еще] говорил он: „Заплакал ар-Рашид, начал всхлипывать, а я повторял ему все те же слова, пока не пришли слуги. Они схватили меня и вышвырнули вон"».

Здесь уже нет и следа почета и уважения к знаменитому отшельнику. Правда, его зовут к себе, возможно, желая произвести этим хорошее впечатление на праведных мекканцев, но когда его речи не приходятся по вкусу, его вышвыривают на улицу, как назойливого нищего.

Если эти три небольших рассказа сложить вместе и подвергнуть литературной обработке, то можно легко получить сложную легенду типа пространной версии Туртуши.

Таким образом, в результате рассмотрения всех версий этого предания мы приходим к следующим выводам: 1) свидание с Харуном, вероятно, действительно имело место; 2) оно было вызвано желанием самого халифа, и это доказывает, что Фудайл в то время пользовался в Мекке высокой репутацией, делавшей свидание самого Харуна с ним желательным; 3) пространная версия рассказа об этом свидании у

---

[42] *Вафайат ал-ахйар* Ибн Халликана, а также и Дамири, где, однако, текст испорчен.

[43] См.: Ибн Халликан; Дамири.

[44] Абу-л-Махасин, т. I, стр. 524.

Туртуши — лишь литературная обработка других более кратких сообщений, из которых одно даже, может быть, восходит к самому Фудайлу.

V. Семья Фудайла

Мы уже упоминали о том, что, по сведениям биографов, у Фудайла было четверо или пятеро детей. Об отношении к ним отца источники сохранили несколько рассказов, которых необходимо здесь коснуться. Дамири сообщает следующий анекдот о беседе Фудайла с его маленькой дочерью.

«Говорят, что у Фудайла была маленькая дочь. Разболелась у нее рука, и как-то раз отец спросил ее: „Доченька, как твоя рука?“ Она ответила: „Прекрасно, батюшка. Клянусь Аллахом, если Аллах всевышний подверг испытанию малую часть моего тела, то сохранил он здоровье большей части. Подверг он испытанию руку, а сохранил здоровье прочего тела и слава ему за это“. Фудайл сказал: „Доченька, покажи мне твою руку“. Она показала, и он поцеловал ее. Тогда она спросила: „Батюшка, заклинаю тебя Аллахом, любишь ты меня?“ Он ответил: „Аллахумма! Конечно!“ Она воскликнула: „Так есть у тебя иное, помимо Его! Клянусь Аллахом, не думала я, что ты любишь вместе с Аллахом что-либо помимо его!“ Фудайл испустил вопль и сказал: „О боже! Маленькая девочка упрекает меня за любовь к иному, кроме тебя. Клянусь величием твоим [о Аллах], не любил я никого, кроме тебя!“»

Рассказ этот, конечно, под собой основания не имеет. Независимо от малой вероятности таких речей в устах ребенка, здесь совершенно явно выступает на передний план стремление дать иллюстрацию к одному из положений суфизма: недопустимости любви к кому-либо, помимо Аллаха, будь это даже самый близкий родственник[45]. Изложение поучения устами ребенка — распространенный литературный прием, суфийскими авторами применяемый очень часто.

Что касается остальных детей Фудайла, то, как сообщает ʿАйни, у него было трое сыновей: ʿАли, Мухаммад и ʿОмар, но аскетическим образом жизни прославился только ʿАли. Умер он еще при жизни отца. Ибн ал-Джаузи упоминает о другом сыне его, которого звали Абу ʿУбайда ибн ал-Фудайл ибн ʿИйад ал-Куфи. Он будто бы поселился в Мекке, а затем уехал в Египет и читал там хадисы, которые с его слов записывались собирателями. Потом он вернулся в Мекку и умер там в месяце сафаре 236 г. х. (август — сентябрь 850 г.) [46].

Откуда ʿАйни почерпнул свои сведения, мне установить не удалось, сжатость их и отсутствие фантастических деталей заставляют предположить, что известия эти идут из ранних источников. Указание на аскетизм ʿАли позднейшими авторами развито в целую картину, представляющую известный интерес. Дамири рассказывает: «Дошло до него, что сын его ʿАли говорил: „Хотел бы я быть в месте, где я мог бы видеть людей, а они меня бы не видели“» [47].

Джами в *Нафахат ал-унс*, со слов ʿАбдаллаха Ансари (вероятно, из его *Табакат*), украшает образ ʿАли еще более и сообщает, что в

---

[45] Это же положение развито в целую крайне эффектную драму в легенде об Ибн Адхаме.

[46] См. *Та'рих-и ʿАйни*, л. 633б.

[47] Близко к этому у ʿАттара (*Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона).

отношении святости жизни он даже превосходил и отца. Как-то раз, в хараме, около колодца Земзем чтец Корана читал стих: وَ يوم القيمة ترى المجرمين «И в день воскресенья ты увидишь грешников...». Юноша услышал эти слова, испустил страшный вопль и упал мертвым.

Здесь опять перед нами обычный суфийский анекдот. Рассказов о таких случаях великое множество, и найти их можно в любом сборнике суфийских житий. Все же намек на этот рассказ есть и у Ибн Халликана, который сообщает о смерти сына Фудайла следующее:

«Говорил Абу 'Али ар-Рази: „Я водился с Фудайлом тридцать лет и никогда не видел его смеющимся или улыбающимся, кроме того дня, когда умер сын его 'Али. Я спросил его об этом, и он ответил: 'Поистине, Аллах возлюбил это дело, и возлюбил и я это дело'. А сын его, о котором упомянуто, был юношей, попавшим в число великих праведников, и его включают в число людей, которых убила любовь к творцу, преславному и всевышнему"».

Последние слова Ибн Халликана ясно указывают на сохраненное 'Аттаром предание, о котором мы уже говорили. Но если мы можем отнестись с подозрением к рассказу о смерти 'Али, то слова, сказанные по этому поводу Фудайлом, сомнений не вызывают. Здесь мы имеем перед собой вывод из учения о *таваккул,* «упования на Аллаха», для этой эпохи уже бывшего вполне обычным [48]. Таким образом, смерть сына Фудайла и покорное приятие ее отцом можно считать фактами достоверными.

'Аттар рассказывает, что после смерти Фудайла остались две дочери, которых Фудайл, умирая, препоручил Аллаху, и сообщает фантастическую легенду о том, как мать повела их на гору Бу Кубайс, где их увидел эмир Йемена и, узнав их историю, дал их в жены своим сыновьям. Эта легенда — продукт значительно более позднего времени, когда составители житий уже перестали считаться с правдоподобностью и позволяли себе самые смелые вымыслы.

Относительно конца жизни Фудайла у биографов никаких сведений нет. Почти все сходятся на том, что он умер в Мекке в 187/802-803 г. Только Ибн Са'д приводит известие Ибн Хишама, по которому смерть его произошла годом позднее, но прибавляет, что первую дату он все же считает более правильной [49].

Похоронен он был в Му'алла, и во времена Ибн Са'да могила его еще была известна и являлась местом паломничества.

Рассмотрев легенды, сложившиеся вокруг имени Фудайла, мы приходим к выводу, что в большей своей части они представляют собой продукт чисто литературного творчества. Во многих случаях можно точно установить мотивы, вызвавшие включение в его биографию той или иной детали, появление которой требовали установившиеся традиции суфийской агиографии. При этом можно различить два слоя легенд. Первый из них, по-видимому, создавался в хорасанской школе суфизма IV—V веков хиджры, типичными представителями которой можно считать Ал-Кушайри, Сулами и Ансари. Эта школа установила известное схоластическое деление *макамат* (этапов на пути духовного совершенствования), закрепила в известной степени терминологию и создала основные категории суфийских святых, сохраняющиеся более или менее и у позднейших авторов. Обладая разработанной теорией, она должна была подгонять под свой шаблон известные биографии су-

---

[48] Хотя полная его разработка произошла уже в следующем веке.
[49] См. *Та'рих-и 'Айни.*

фиев. Если в отношении современников сделать это было нетрудно, то в отношении деятелей раннего суфизма, к которым относится и Фудайл, задача была сложней. Точного разграничения между захидом и суфием еще не было и приходилось вводить черты, которые позволили бы и ранних аскетов тоже определенно причислить к суфиям. Однако создавая легенды, эти биографы пока еще не окружали своих героев ореолом чудесного. Этот шаг был сделан позднее. Проследить развитие учения о *карамат,* чудесах, сотворенных отцами суфизма, очень трудно. Во всяком случае можно утверждать, что развитие это к XIII в. н. э. уже достигло весьма значительных размеров. Сравнение книги ʿАттара с более ранними источниками даже и в данном случае показало нам, какое обилие не имевшихся у его предшественников фантастических подробностей он вводит в излагаемые им биографии.

В ранних сборниках жития по большей части распадаются на две совершенно независимые части: биографические сведения и некоторое количество изречений (своего рода суфийские хадисы). В дальнейшем грань постепенно стирается, но даже еще и у ʿАттара следы такого построения совершенно ясно видны. Если в отношении биографических деталей автор позволял себе значительную свободу, то к изречениям он относился с большей осторожностью. Приводимые ʿАттаром изречения почти всегда имеются также и в ранних источниках. При этом если в первоисточнике они даны по-арабски, то ʿАттар, сохраняя оригинал, дает также и перевод на язык фарси-дари. Нельзя не отметить, что перевод этот отличается весьма большой точностью и тем самым показывает известную бережность в отношении к этому материалу. Конечно, трудно думать, что все приписываемые данному лицу изречения действительно ему принадлежат. Нужно помнить, что наряду с хадисом общемусульманским суфизм выработал своего рода суфийские хадисы, которые и составляли одно из важнейших оснований *ʿулум ас-суфийя* (суфийской схоластики). Нам хорошо известно, каково было отношение ислама к передаче хадисов и как беззастенчиво придумывались хадисы, необходимые для оправдания той или иной специальной точки зрения (или даже для оправдания конкретного политического мероприятия). Тот же процесс совершается и на почве суфизма, и суфийский хадис при самом полном иснаде едва ли может считаться безусловно достоверным.

Поэтому, признавая суфийские изречения, входящие в состав житий, весьма важным материалом для истории суфизма, мы все же должны пользоваться ими крайне осторожно. К сожалению, критериев для установления подлинности их пока в нашем распоряжении очень мало. Зависимость источников друг от друга пока еще почти не обследована. Только в недавнее время наука пришла к осознанию того факта, что суфизм не представляет собой однородного явления, не обладает законченной структурой и может резко видоизменяться в зависимости от эпохи и связи его представителей с определенными социальными кругами определенного географического пункта. Проследить развитие отдельных школ, установить влияние тех или иных традиций пока еще почти невозможно. Попытки в этом направлении неизбежно приведут прежде всего к объединению разбросанных в разных источниках изречений отдельных суфиев. Сравнение этих изречений дает некоторую возможность выделить все то, что было бы непримиримо с взглядами данного лица и, следовательно, представляет собой позднейшую интерполяцию. При всей шаткости этой работы на первых ее этапах она все же может создать какую-то базу, которая позволит сделать хотя бы временные выводы.

VI. Учение Фудайла

Исходя из этих положений мы и попытаемся реконструировать учение Фудайла на базе его сохранившихся изречений. Конечно, думать, что этим путем мы сможем прийти к окончательному решению, нельзя. Эта задача пока еще неразрешима. Но приблизительно облик Фудайла все-таки установить можно, и, нам кажется, такой результат представляет все же известное достижение.

Некоторых из основных воззрений Фудайла мы уже коснулись при рассмотрении его биографии. Теперь нужно будет восполнить оставшиеся пробелы и попытаться как-то систематизировать имеющийся материал.

Не подлежит никакому сомнению, что исходной точкой для Фудайла послужило распространенное в первые века хиджры настроение подавленности, ожидания гибели мира и сознания невозможности дать удовлетворительный ответ Страшному Судии. Вызванный грозными картинами Корана страх охватывает все существо аскета, он стремится воспользоваться теми несколькими днями, которые дает ему божественное милосердие, чтобы покаянием смягчить предстоящую страшную участь. Отсюда как логический вывод возникает постоянная скорбь, заставляющая Фудайла сказать:

ليس هذا زمان فرح انما هو زمان غموم [50]

«Не время это для радости, истинно, что время скорбей!»

Его постоянный страх перед необходимостью дать ответ прекрасно отражен в рассказе о нем у Абу-л-Махасина [51]. «Я был в Мекке с Фудайлом, и сидел он с нами до полуночи, затем встал и до утра совершал *таваф*. Я сказал: „О Абу ʿАли, разве ты не спишь?“ — Он ответил: „Горе тебе! Разве у того, кто слышит упоминание об адском пламени, может быть душевное спокойствие, дабы уснуть?“» Бишр отмечает эту черту в мекканском периоде жизни Фудайла, но едва ли можно сомневаться в том, что она появилась уже с самых первых шагов его на пути аскетизма. Страх и сопутствующая ему скорбь — две основные ноты, звучащие на протяжении всей жизни Фудайла. — «Страх лучше надежды, пока человек здоров»,— говорит он, но добавляет: «Когда же приходит к нему смерть, надежда лучше страха». Здесь внесен небольшой вариант в распространенное учение «плачущих» аскетов (*ал-баккаун*). Ужасы Судного Дня неотвратимы, но Аллах называет себя милосердным и в тот миг, когда для действий сурового покаяния времени уже нет, остается вспомнить о его милосердии. Ал-Асмаʿи сообщает: «Фудайл увидел человека, который жаловался на что-то другому, и сказал: „Ты жалуешься на того, кто милосерд к тебе, тому, кто к тебе не милосерд“» [52].

Главная причина страха Фудайла, как мы уже отметили выше, лежит в сознании своей греховности. Оно выражено в оригинальной форме в следующем его изречении: «Поистине, я восстаю против Аллаха, и узнаю я это из характера моего осла и моего слуги». Эти довольно темные слова находят объяснение в одной из цитат, сохраненных у ʿАттара [53]: «Всякий раз, когда кто-нибудь проклинает верховое животное, оно говорит: „Аминь! Да будет проклятие на том из нас обоих, кто более непокорен богу!“»

---

[50] Шаʿрани, *Табакат ал-кубра.*

[51] Предание дано со слов Бишра ал-Хафи.

[52] Абу-л-Махасин.

[53] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, стр. 83, стк. 18 и сл.

С особой силой это сознание греховности выражено в таком изречении суфия Калабади:

قيل لفضيل بن عياض عشيه عرفة كيف ترى حال الناس قال مغفرون لو لا مكانى فيهم [54]

«Спросили Фудайла ибн' Ийада в вечер Арафата: „Как ты смотришь на положение людей?" — Он ответил: „Они прощены, если бы не мое место среди них"».

Таким образом, мы видим, что сознание своей собственной греховности не заставляет его относиться с порицанием к другим людям, которых он считает лучше себя. Эта точка зрения подтверждается известием Исхака ибн Ибрахима ат-Табари у Навави [55]: «Не видал я человека, который более страшился бы за себя и питал бы больше надежд для других, чем ал-Фудайл».

Все это делает вполне понятными для нас слова 'Абдаллаха ибн ал-Мубарака [56]: «Когда умер Фудайл, исчезла скорбь из мира».

Такое отношение к себе делает необходимыми проявления самого крайнего аскетизма. Соблюдение установленных шариатом правил перестает удовлетворять, прилагаются величайшие усилия к установлению различия между *харам* и *халал*. Выдвигается вопрос о способе снискания пропитания, о котором можно было хотя бы с малейшей уверенностью сказать, что дозволен: «Кто познал, что́ входит в чрево его, тот стал праведником перед Аллахом. Смотри же, несчастный, откуда идет пропитание твое!» [57]. *Акл ал-халал* — задача, над разрешением которой бился уже Ибрахим ибн Адхам, встает и перед Фудайлом. Найти ответ на этот вопрос было нелегко, тем более при ригористических взглядах Фудайла. Как он решил его, мы не знаем, но что потребность в пище он доводил до крайнего минимума, сомневаться не приходится. Весьма характерен рассказ, приведенный у Замахшари в *Раби' ал-абрар:* «Сказал он (т. е. Фудайл. — *Е. Б.*) однажды спутникам своим: „Что вы думаете о человеке, у которого в рукаве финики, [и который] потом садится на краю отхожего места и бросает туда финик за фиником?" Они ответили: „Это безумный!" Он сказал: „А тот, кто бросает их в чрево свое, пока не наполнит его, еще безумнее. Ибо то отхожее место наполняется из этого"» [58].

Во всяком случае ясно, что главнейшим условием для признания пищи *халал* Фудайл считал добывание ее путем собственного труда. Принятие даров от правителей он считал абсолютно недопустимым. «Не подобает носителю Корана, чтобы были у него нужды к кому-либо из эмиров и богачей. Подобает, чтобы все нужды людей были только к нему» [59]. На этой почве произошло расхождение Фудайла с представителями официального правоверия, о котором мы говорили выше.

Насколько Фудайл был терпим к людям вообще, настолько непримирима его позиция по отношению к тем, кого он называет «чтецами Корана» (*курра'*). Эта черта не составляет исключительной принадлежности Фудайла; мы знаем, что почти все аскеты этого времени разделяли такую точку зрения. Из упреков, которые Фудайл предъявляет чтецам Корана, можно отметить следующие.

Он обвиняет их в заискивании перед сильными мира сего: «Если бы люди науки отреклись от мира, склонились бы перед ними головы

---

[54] Калабади, *Китаб ат-та'арруф,* рук. ЛГУ, № 396.
[55] Навави, стр. 503.
[56] См. у Кушайри в *Рисалат* и у других авторов.
[57] Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*
[58] Рукопись ИВ АН СССР № 747а <С 676>, л. 152б.
[59] Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*

притеснителей и пошел бы за ними народ. Но они расточили свои знания для сынов мира, чтобы добиться таким путем удела из того, что в руках их, унизились они и стали презренными перед людьми. Признак аскетизма — радоваться, когда перед лицом эмиров и прислужников их назовут вас невеждами» [60].

Светские стремления повлекли за собой два характерных для царедворца качества — лесть и клевету, которые и стали главными пороками «чтецов».— «Удаляйся от чтецов Корана по мере сил. Если они полюбят тебя, они будут хвалить тебя за то, чего у тебя нет. Если же прогневаются на тебя, дадут против тебя ложное свидетельство, и оно будет принято от них» [61]. И далее: «Чтецы милосердого — обладатели смирения и самоуничижения, а чтецы этого мира — обладатели самомнения, гордыни и презрения к остальным людям» [62]. Фудайл упрекает их в том, что они предаются занятиям, вовсе им неподобающим, и тем самым теряют все преимущества, которыми они могли бы обладать. Он ссылается на пример легендарного Лукмана: «Лукман был судьей над сынами Израиля, хотя и был абиссинским рабом, ибо обладал правдивостью в *хадисе* и не задумывался над тем, что его не касалось» [63]. Чтецы времен Фудайла не следовали этому мудрому правилу и в результате: «Клевета — услада чтецов» [64].

Фудайл объясняет причину, которая вызвала эти его яростные нападки — он сам сознает ответственность носителя Корана и требует, чтобы мусульманин являлся образцом для представителей прочих религий: «Кто читает Коран, тот в день Воскресения будет спрошен так же, как будут спрашиваться пророки, молитва и мир над ними, доставил ли он послание? Ибо он — наследник их» [65].

Далее Фудайл указывает, как найти выход из этого положения и кого принять в качестве водителя: «Мудрец будущей жизни — знание его сокрыто, а мудрец этого мира — знание его распространено. Следуйте же за постигшим будущую жизнь и остерегайтесь постигшего эту жизнь и не водитесь с ним. Поистине, вовлечет он вас в смуту самоослеплением своим и пустословием. Притязание его — знание без дел или дело без искренности» [66].

Здесь особенно интересно установление двух категорий мудрецов; если только это изречение подлинно, то в *'алим ал-ахира* <мудрец будущей жизни> можно видеть первую попытку наметить определение позднейшего *'арифа* у суфиев.

Мы видели, что главной причиной. вызвавшей падение чтецов, Фудайл считал их пристрастие к этому миру и заискивание перед могущественными и богатыми людьми. Сам он по отношению к миру проявляет полное безразличие, даже больше того — выражает к нему отвращение: «Если бы этот мир целиком был предложен мне и я не должен был бы отвечать за него, я почувствовал бы отвращение к нему, как чувствует кто-либо из вас отвращение, когда проходит мимо падали, [стараясь], чтобы не коснулась ее одежда его» [67]. «Влечение к этому миру (*шахват*) — вот что является причиной гибели человека, ибо не

---

[60] Нужно обратить особое внимание на конец изречения, к которому мы еще вернемся.

[61] Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*

[62] Там же.

[63] Там же.

[64] Там же.

[65] Там же.

[66] Там же.

[67] См.: Кушайри; *Тара'ик ал-хака'ик; Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, стр. 82.

погибнет раб, пока не одолеет страсть его самого и веру его»[68]. «Два свойства делают сердце жестким — обилие речей и обилие пищи»[69]. Обилие речей, т. е. пристрастие к мирским благам, ибо при помощи ненужного словоизлияния люди обычно пытаются добиться почета.

Как мы уже видели, к людям вообще Фудайл относится мягче, чем к профессиональным носителям благочестия. Он требует от них только справедливости и правдивости: «Не заключай братского союза с тем, кто, прогневавшись на тебя, будет лгать на тебя». «Тот не брат тебе, кто разгневается на тебя, если ты воспрепятствуешь ему в чем-нибудь, чего он хочет»[70]. Фудайл скорбит о том, что истинный братский союз в его время уже относится к числу редких явлений: «Братский союз ныне не существует»[71].— «Когда появилась клевета, исчез братский союз, ибо братство — это всегдашнее обращение лицом к лицу»[72]. Средство к исцелению недугов этого мира Фудайл видит в появлении праведного правителя, который смог бы указать пастве истинный путь: «Если бы молитва моя была услышана, я вознес бы ее только за имама, ибо если праведен имам, то и рабы в безопасности»[73].

Во всех приведенных цитатах свойственной позднейшему суфизму терминологии нет. Из всего обилия технических терминов позднейшего суфизма в изречениях Фудайла имеется только определение понятий *ихлас* и *махабба*. На вопрос о том, что такое *ихлас,* Фудайл отвечал: «Скажи мне, если кто-либо повинуется Аллаху, может ему повредить непокорность кого-либо другого?» — «Нет»,— был ответ. Тогда он опять спросил: «А если восстает он против Аллаха, может принести ему пользу покорность кого-либо другого?» — «Нет».— «Вот это и есть искренность (*ихлас*)»[74],— сказал Фудайл. То есть, *ихлас* («искренность») воспринимается как личная ответственность и отрицание возможности прибегнуть к чьему-либо заступничеству. В позднейшем суфизме, признающем ответственность *пира* за дела его *мурида,* такое определение уже не было бы возможным. Продумав эти слова, можно понять, какое страшное бремя они возлагают на человека. Полное одиночество, полная беспомощность перед лицом всемогущего правителя — это более полное отшельничество, чем уединение в глухой пустыне.

Термин *махабба* Фудайл определяет как предпочтение Аллаха всему, что не он[75]. Изречение это сохранено только у Дамири, в других источниках его нет, и едва ли его можно признать подлинным. Лет через сто такое определение уже было бы обычным, но в эпоху Фудайла оно маловероятно.

Нарисованная здесь картина миросозерцания Фудайла может показаться черной непроницаемой тьмой безнадежности и сознания своей слабости. Но лучом света пронизывает этот мрак изречение, которое Фудайл передает со слов 'Али: «„Дивлюсь я тому, кто гибнет, обладая спасением...“ Спросили: „А в чем оно?“ Он ответил: „В мольбе о прощении (*истигфар*)“»[76]. Значение этих слов после всего сказанного ясно само по себе. Отмечу только, что здесь определен путь к суфийскому

---

[68] См.: Абу-л-Махасин.
[69] Там же.
[70] См.: Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*
[71] Там же.
[72] *'Авариф ал-ма'ариф,* стр. 54.
[73] См.: Ибн Халликан; Дамири; *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, стр. 83.
[74] См.: Абу-л-Махасин.
[75] См.: Дамири.
[76] См.: Абу-л-Махасин.

покаянию — *тауба,* которое, по определению теоретиков IV в. х., является первой стоянкой на пути *тариката.*

VII. <Отношение к ученикам>

Нам надлежит рассмотреть еще один последний пункт в учении Фудайла — его отношение к ученикам и последователям. Мы видели, что деятельность проповедника не являлась его постоянным занятием, он обращался к ней только в случае необходимости. Иначе и не могло быть. Суровая оценка себя самого, как *'абд 'аси* («мятежный раб») и отрицательное отношение к людям, сделавшим религию своим ремеслом, препятствовали этому. Но помимо этого у Фудайла появляется еще одна причина, заслуживающая серьезного внимания. Он боится почета со стороны людей, боится похвалы и внимания к себе. «Каждая вещь имеет начало, а начало [состояния истинного] чтеца [Корана] — отказ от клеветы» [77],— говорил он и не любил встреч с «братьями», опасаясь притворства как со своей стороны, так и от них. Боязнь несоответствия между внутренней и внешней стороной — один из основных мотивов всей деятельности Фудайла. Учитывая этот момент, мы можем понять, как складывалось его миросозерцание. *Тазаййун* («самовозвеличение») чтецов — вот, что привлекло его внимание и заставило открыто выступить с суровым осуждением. Борьба с лицемерием становится задачей его жизни, *мунафик* («лицемер») Корана для него — враг всего святого, губящий истинную сущность религии: «Главой племени в последние времена будет лицемер среди них, а ныне надо остерегаться их, ибо они — болезнь, от которой нет лекарства» [78]. Отсюда логическим выводом является постоянная подозрительность к себе самому [79]. Ни дело, ни помышление человек не может ставить себе в заслугу, ибо стоит только придать значение какому-либо из своих действий, и первый шаг в сторону падения уже сделан. Дать себе правильную оценку человек не в состоянии, если же он придаст себе хотя бы на этом больше ценности, чем он на самом деле заслуживает, он уже стал лицемером и впал в величайший грех. Поэтому единственным правильным путем Фудайл признает не видеть своих добродетелей вообще, считать себя недостойным грешником. Только тогда человек может рассчитывать на то, что не ошибется в оценке себя.

«Люди добродетели добродетельны только до тех пор, пока не увидели своей добродетели» [80]. Но если человек по отношению к себе самому должен отличаться такой суровостью в оценке, он тем более не должен добиваться от других признания своих достоинств. Для него лучше, чтобы другие смотрели на него, как на грешника, а не превозносили за святость жизни. — «Мне приятнее поклясться в том, что я — лицемер, чем клясться, что я не лицемер...» [81]. Быть гонимым и притесняемым для Фудайла — величайшее благо в этом мире. «Если Аллах захочет одарить раба своего, даст он власть над ним тому, кто притесняет его» [82]. В связи с этим нелюбовь Фудайла к общению с людьми приобретает совершенно новое значение, перестает быть простой аскетиче-

---

[77] Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*
[78] Там же.
[79] Здесь — зародыш будущей *муракаба* («самонаблюдение»).
[80] Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*
[81] См.: Кушайри, *Рисалат;* Ша'рани, *Табакат ал-кубра; Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, стр. 83.
[82] См.: Абу-л Махасин.

ской склонностью к отшельничеству. Клевету врага он предпочитает любви друга, ибо любовь друга может толкнуть на опасный путь, а клевета предохраняет от впадения в лицемерие.

Если бы Фудайл сделал дальнейшие выводы из своих основных положений, он пришел бы к тому, что человеку необходимо добиваться поношения со стороны своих ближних. Другими словами, в его учении уже содержатся основы учения *маламатийа* — «людей поношения», получившего окончательную формулировку в Нишапуре в III веке хиджры, то есть, через сто лет после смерти Фудайла. По внешнему образу жизни и по миросозерцанию Фудайл почти ничем не отличается от суровых провозвестников этого мрачного учения, таких, как Хамдун ал-Кассар и Абу Хафс ал-Хаддад. Единственное различие между ними то, что он не формулировал окончательно свое учение и не сделал тех неумолимых выводов, к которым пришла хорасанская школа.

Остается решить вопрос, можно ли предполагать, что хорасанская школа суфизма подверглась влиянию теорий Фудайла. Выше мы видели, что окончательные его взгляды выработались только в Мекке, где он жил безвыездно до самой смерти, так что связь его с родиной была нарушена. Однако если Фудайл, выработав самостоятельное мировоззрение, не возвратился на родину, это еще не значит, что в Хорасан не могло проникнуть его влияние. Надо полагать, что ежегодно множество людей, подобно Фудайлу «искавших истины», устремлялось в Ирак, центр тогдашнего богословия, а также и в священные города. Эти паломники могли встречаться с Фудайлом и, как показывают сообщения источников, действительно с ним встречались. Йакут Хамави перечисляет целый ряд лиц, передававших хадисы со слов Фудайла, среди которых имеются такие, как знаменитый Зу-н-Нун ал-Мисри. Для нас важно то, что среди них трое ведут свое происхождение из Хорасана и смежных областей: это ʿИсам ибн ал-Ваддах аз-Забири ал-Били из окрестностей Рея [83] (ум. до 300 г. х.), Абу Махмуд ибн Хидаш ат-Талкани, соотечественник Фудайла [84] (ум. 205 г. х.) и Абу ʿАбдаллах Мухаммад ибн Асад ан-Найсабури, родом из Хуша неподалеку от Исфераина, обосновавшийся в дальнейшем в Нишапуре [85]. Даже и в далекой Бухаре у Фудайла имелся ученик в лице Абу ʿАбд ар-Рахмана Мухаммада ибн Харуна ал-Ансари ал-Кухандизи ал-Бухари [86].

Таким образом, связь Фудайла с Хорасаном устанавливается и предположение о влиянии его учения на возникновение толка *маламати* получает вполне осязаемую форму. Если мы учтем, какое огромное значение имела вспышка движения *маламати* в Хорасане и какие последствия она повлекла за собой для развития суфийской поэзии, Фудайл перестанет быть для нас одним из многих аскетов II века хиджры и займет исключительное положение, по меньшей мере равное положению первого провозвестника аскетизма в Хорасане Ибрахима ибн Адхама.

Итак, конечные выводы, к которым нас приводит анализ сохраненных источниками сведений о Фудайле, могут быть сформулированы следующим образом.

1. Фудайл не может быть безоговорочно причислен к мусульманским аскетам, выступавшим лишь против обмирщения ислама, или, говоря иначе, феодализации халифата. В его учении мы уже находим, правда лишь в зачаточном состоянии, целый ряд основных положений, которые предстояло развить позднейшим суфиям.

---

[83] Йакут, *Муʿджам*, т. I, стр. 798.
[84] Там же, т. III, стр. 491.
[85] Там же, т II, стр. 446.
[86] Там же, т. IV, стр. 210.

2. В его учении содержатся зачатки теорий *маламатиййа,* развитых в III веке хиджры в Хорасане Хамдуном ал-Қассаром и Абу Хафсом ал-Хаддадом, причем положения эти выдвинуты Фудайлом под влиянием тех же соображений, которые служили главнейшим основанием для хорасанской школы, с той лишь разницей, что в Хорасане своеобразная борьба за ригоризм протекала в сферах уже выработавшегося суфизма, а Фудайл в Мекке выставлял свои положения в качестве протеста против обмирщения *курра ал-Кур'ан* («чтецов Корана»).

3. Хотя непосредственная связь Фудайла с Хорасаном после его переселения в Мекку была нарушена, но через учеников своих он мог оказывать влияние на развитие суфизма и тем самым сыграл важную роль в истории хорасанского и среднеазиатского суфизма.

Главное значение этих выводов в том, что они еще лишний раз показывают историю возникновения основных суфийских воззрений, причем мы видим, что воззрения эти по существу возникают в среде самого ислама и не требуют для своего объяснения обращения к посторонним влияниям. Этим я не хочу сказать, что позднейшие формы суфизма были свободны, скажем, от влияния неоплатонизма или других философских систем. Я хочу только указать, что и в Хорасане зарождение суфизма происходит в среде самой исламской общины, причем основой для него служат те элементы мистики, которые в достаточном количестве содержатся уже в Коране, как это было превосходно показано Л. Массиньоном.

АХМАД ИБН ХАРБ

Мне уже неоднократно приходилось указывать на значение нишапурской школы в истории персидского суфизма. Проследить развитие основных ее положений значило бы сделать решительный шаг вперед в изучении суфийской персидской литературы. Отсюда возникает необходимость обратить сугубое внимание на всех важнейших деятелей II—III в. х., о которых мы располагаем достаточным количеством материала.

Одной из таких личностей является Ахмад ибн Харб (род. 176/792-93, ум. 234/848-49), значение которого среди суфиев Нишапура уже было отмечено Л. Массиньоном [1]. К сожалению, материал, которым он располагал, позволил ему только наметить положение Ахмада ибн Харба среди суфиев нишапурской школы, но не дал возможности прийти к каким-бы то ни было более определенным выводам. Обширная биография его, упоминаемая Захаби [2], пока все еще не доступна европейским ориенталистам [3]. Заметка Захаби при всей своей насыщенности все-таки слишком сжата и лаконична — это только отдельные черты, не складывающиеся в реальный образ [4]. ʿАттар [5] посвящает Ахмаду ибн Харбу около четырех страниц, но среди его сведений преобладают анекдоты, историческая ценность которых более чем сомнительна [6]. В статье ʿАттара особого внимания заслуживает титул *пир-и Хурасан,* который он прилагает к Ибн Харбу. Отнюдь не будучи склонен обращаться с этим титулом легкомысленно, он дает его только тем шейхам, которые могут быть названы «отцами суфизма» в Хорасане, и, таким

---

[1] Massignon, *Lexique,* p. 229.

[2] *Мизан ал-иʿтидал* т. I, стр. 42.

[3] Л. Массиньон понимает ссылку на *Таʾрих ал-хаким* у Захаби в *Мизан ал-иʿтидал* как ссылку на труд Хакима Дабби. Я склонен видеть в этом указание на *Таʾрих Нисабур,* написанную Мухаммадом ибн ʿАбдаллахом ибн Мухаммадом ал-Хакимом ан-Нисабури ибн ал-Байй' (321/933—405/1014-15). См.: Brockelmann, GAL, **Bd I, S. 166.** Существование рукописи этого важнейшего труда несомненно. Обильные выписки из него мы находим в труде Иʿтимад ас-Салтане *Матлаʿ аш-Шамс* и, таким образом, можем предполагать, что еще в прошлом столетии рукопись этого труда была доступна персидским историкам.

[4] Ввиду ее краткости привожу ее полностью:

احمد بن حرب النيسابورى الزاهد يورى عن طبقة سفيان بن عيينة له مناكير و لم يترك و كان يقال انه من الابدال صحبه ابن كرام و له ترجمة طولى فى تاريخ الحاكم عاش ثمان و خمسين سنة و توفى سنة اربع و ثلاثين و مائتين اخذ عن ابن سفيان راوى صحيح مسلم قال ابن حبان كان يدعى الى الارجاء فبين للناس امره جمعة بن عبد الله البلخى

[5] См. *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. 240—244.

[6] Этот источник у Л. Массиньона назван, но не использован.

образом, надлежит признать, что ʿАттар отводил Ибн Харбу весьма важное место в истории персидского суфизма.

С другой стороны, нельзя не удивиться скудности материала об Ибн Харбе, которым мы располагаем. Отсутствие у Л. Массиньона каких-либо других ссылок показывает, что во всей огромной использованной им для его капитальных трудов литературе никаких других сведений не нашлось. В персидской литературе по суфизму мне удалось встретить только два упоминания о нем: в большом тазкире ордена *ни'маталлахи Тара'ик ал-хака'ик*[7] и в известном труде Джуллаби *Кашф ал-махджуб*[8]. Обе эти заметки крайне невелики по объему, целиком находятся у ʿАттара и, таким образом, нового ничего не дают.

Тем более ценным является для нас материал, обнаруженный мною при чтении одной из работ известного аш-Шаʿрани — *Танбих ал-мугтаррин,* небольшого трактата о характере суфизма у ранних шейхов, который, насколько мне известно, из всех востоковедов был использован только А. Э. Шмидтом в его работе об аш-Шаʿрани[9]. Указывая на недостатки своих современников, аш-Шаʿрани стремится в этом труде нарисовать картину чистоты нравов первых веков суфизма и для этого широко пользуется изречениями ранних шейхов, почерпнутыми им из некоей книги: «старой, лишенной начала, [написанной] куфийским почерком и датированной пятисотым годом с чем-то...»[10]. Автор ее сообщал свои сведения со ссылкой на Ваки' ибн ал-Джарраха, одного из крупных деятелей иракской школы[11]. Таинственность, с которой Шаʿрани говорит о своем источнике, заставила меня отнестись к его сообщению с некоторой осторожностью — я проверил по другим источникам те цитаты, в отношении которых это было возможно, и убедился, что, по-видимому, Шаʿрани в данном случае вполне добросовестен и никаких изменений в цитируемых dicta <изречениях> себе не позволяет. Отсюда можно заключить, что и те dicta, которые пока проверке не поддаются, тоже заслуживают доверия, и, таким образом, мы можем включить в обиход науки сообщенные им изречения Ибн Харба. Их всего десять, но, несмотря на небольшой объем их, они все-таки могут служить весьма ценным материалом для характеристики этой интересной личности. Я привожу полностью их арабский текст и даю перевод, а затем попытаюсь сопоставить их с другими нашими сведениями об Ибн Харбе.

١ ليس شى انفع لقلب العبد من مخالطة الصالحين و النظر الى افعالهم و ليس شى اضرّ على القلب من مخالطه الفاسقين و النظر الى افعالهم (стр. 16).

٢ الم يان للمذنب ان يتوب * فان ذنبه فى الديوان مكتوب *و هو غدا فى قبره مكروب* و به الى النار مسحوب (стр. 18).

---

[7] *Тара'ик ал-хака'ик*, т. II, стр. 80.

[8] Жуковский, *Раскрытие скрытого,* стр. 478. В переводе Никольсона, стр. 356.

[9] А. Э. Шмидт, *ʿАбд-ал-Ваххаб-аш-Шаʿраній (ум. 973/1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин»,* СПб., 1914, стр. 65—67. См. также Brockelmann, GAL, Bd II, S. 337 и EI, Bd IV, S. 343

[10] فدخل على شخص بكتاب عتيق محروم من الاول بخط كوفى تاريخ كتابته خمسمائة سنة و شى فوجدته مشحونا باحوال السلف الصالح من الصحابة و التابعين و رائت مولفه يروى عن وكيع بن الجراح من اقران الامام مالك رضى الله عنه ... و كان من يطالعه صحب الصحابة و التابعين و تابع التابعين (Шаʿрани, *Танбих ал-мугтарин,* стр. 127).

[11] О нем см. Захаби, *Табакат,* т. VI, стр. 53. Захаби датирует смерть Ибн ал-Джарраха 196 г. х.

٣ يخرج من الدنيا اقوام اغنياء من كثرة الحسنات فياتون يوم القيامة مفاليس من اجل تبعات الناس (стр. 21).

٤ تعجب الارض من رجلين ممن يمهد مضجعه للنوم و يوطئ فراشه تقول له الارض يا ابن آدم لم لا تذكر طول بلاك فىّ بلا فراش و تعجب ممن تشاجر مع اخيه فى قطعة منها تقول له الا رض لم لا تتفكر فى اربابها قبلك فكم مضى من الناس رجل ملكها و لم يقم فيها (стр. 25).

٥ ما رائت اسخف من عقولنا نؤثر الظل على الشمس و لا نؤثر الجنة على النار (стр. 25)

٦ اذا اجتمع فى المرأة ست خصال فقد كمل صلاحها المحافظة على الخمس و طواعية زوجها و مرضاة ربها و حفظ لسانها من الغيبة و النميمة و زهدها فى متاع الدنيا و صبرها عند المصيبة (стр. 28).

٧ ينبغى للرجل ان يرتدع عن اللهو و المعاصى اذا بلغ الاربعين سنة و اذا طلع الشيب فى رأسه و اذا حج الى بيت الله الحرام و اذا تزوج فان الزنا بعد التزويج اقبح من كل قبيح. (стр. 29)

٨ مثل الذى يعلم الناس الخير و يرشدهم اليه مثل من استاجر اجراً يعملون له بابدانهم و اموالهم الليل و النهار فى حياته و بعد مماته (стр. 30).

٩ من نظر الى بستان او بنيان بشهوة من غير عبرة سلبه الله تعالى حلاوة العبادة اربعين يوماً (стр. 105).

١٠ انّ الارض لتعجب من رجل يمهد فراشه للنوم فى دار الدنيا و تقول له الا تذكر طول رقادك فى بطنى من غير ان يكون بينى و بينك فراش (стр.124).

1. Нет вещи более полезной для сердца раба [божьего], чем общение с праведниками и взирание на дела их, и нет вещи губительнее для сердца, чем общение с развратниками и взирание на дела их.

2. Разве не приспело для грешника время покаяться? Истинно, дела его в списке начертаны, завтра он будет терзаем в могиле своей и будет ввергнут в адское пламя!

3. Уходят из мира люди, богатые обилием добрых дел и окажутся они в день Воскресения нищими по причине преследования людей.

4. Дивится земля двум видам людей: тому, кто расстилает ложе свое для сна и опирается на подушки свои. Говорит ему земля: «О сын Адама, почему ты не вспоминаешь о длительности испытания твоего в недрах моих без подушки?» И дивится [земля] тому, кто спорит с братом своим о клочке ее и говорит ему земля: «Почему ты не помыслишь о владельцах его до тебя? Сколько ушло людей, обладавших им и не оставшихся на нем...».

5. Не видал я умов, слабее умов наших,— предпочитаем мы тень солнцу и не предпочитаем рая аду.

6. Когда в женщине соединятся шесть качеств, достигает совершенства благо ее: 1) охранение пяти [чувств] [12], и 2) покорность мужу ее, и 3) смирение перед господом ее, и 4) охранение языка ее от сплетни и клеветы, и 5) нетребовательность в отношении мирских благ, и 6) терпение во время бедствия.

7. Надо, чтобы человек сторонился пустых дел и непокорности, когда он достигнет сорока лет, и когда появится седина на голове его, и

[12] Т. е. охранение их от соприкосновения со всем тем, что является недозволенным по закону (*харам*).

когда он приступит к хадджу в заповедный дом Аллаха, и когда женится, ибо прелюбодеяние после брака мерзее всякой мерзости.

8. Тот, кто учит людей добру и указует им путь к нему, подобен человеку, нанявшему поденщиков, работающих для него телом своим и имуществом своим, денно и нощно, при жизни его и после смерти его.

9. Кто взглянет на сад или строение с желанием, не извлекая для себя назидания, у того Аллах всевышний отнимет сладость служения на сорок дней.

10. Истинно, дивится земля человеку, располагающему ложе свое для сна в этом бренном мире, и говорит ему: «Разве ты не вспоминаешь о долготе сна твоего во чреве моем, когда не будет между мной и тобой ложа!»

* * *

Из всех этих изречений особенно бросается в глаза второе, представляющее собой явное подражание стилю Корана и в своей сжатости обладающее большой выразительностью, еще усиленной глухой мрачной рифмой. Не подлежит ни малейшему сомнению, что мы имеем здесь отрывок из проповеди Ибн Харба, сказанной им во время какого-нибудь из его *маджлисов.*

Такого же происхождения, вероятно, и изречения четвертое и десятое, затрагивающие одну из излюбленных тем проповедников той эпохи. Эти три изречения могут быть сопоставлены с цитатой, приведенной у 'Аттара: «Передают, что Ахмад во всю свою жизнь не спал ни одной ночи. Ему сказали: „Отдохни хоть минутку". Он ответил: „Того, над кем наверху убирают рай, а внизу разжигают адское пламя, и кто не знает, куда попадет, разве может в этом месте охватить сон?"» [13].

Сопоставление этих изречений показывает, что одной из тем проповедей Ибн Харба была картина грозных мгновений Страшного суда, с чем вполне согласуется и другое цитируемое 'Аттаром его изречение: «Страшитесь бога, сколько можете, и служите ему, сколько можете...» [14]. Другими словами, он является естественным продолжателем дела первых аскетов ислама, вся жизнь которых протекала в нескончаемом страхе перед тем мгновением, когда им придется дать отчет во всех своих поступках. Сознание своей греховности, мрачной тучей окутывающее первые века ислама [15], находит здесь необычайно яркое и сильное выражение. Становится совершенно непонятным, каким образом современники могли обвинять Ибн Харба в мурджизме [16]. Остается только допустить предположение, что доступные нам сведения отражают только одну сторону его деятельности. С другой стороны, раскрывающаяся перед нами картина учения Ибн Харба отличается поразительной законченностью и едва ли можно полагать, что основные линии его миросозерцания нами восстановлены неверно.

Сознание греховности порождает стремление оторваться от соблазнов окружающего мира, ибо желание обладать хоть чем-нибудь из земных благ немедленно наносит ущерб «служению» человека [17]. Но так как полный отказ от пользования земными благами неосуществим, да и недопустим для *муслима,* обязанного принимать *ар-ризк ал-халал,*

---

[13] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. 244, стк. 2.
[14] Там же, стк. 8.
[15] См.: Macdonald, p. 124.
[16] См. выше, слова Захаби, ср. Massignon, *Lexique,* p. 229.
[17] Ср. изречение № 9

то прилагают особую тщательность к разработке определения *халал,* чему все ранние суфии уделяют очень большое внимание. Хотя среди сохраненных Ша'рани изречений Ибн Харба ни одного относящегося сюда не имеется, однако у 'Аттара и Джуллаби мы находим ряд анекдотов, показывающих, до каких пределов осторожности доходил Ибн Харб в своей оценке дозволенности того или иного блага [18].

Интересно отметить, что Ибн Харб все же делает известную уступку и намечает известную грань в жизни человека — решительные моменты, с которых должен наступать отказ от мирских благ [19]. Эти предписания обладают большим сходством с учениями индийских аскетов, хотя, конечно, предполагать здесь какую-либо зависимость наличный материал не позволяет.

Первые захиды почти все отличались крайне отрицательным отношением к представителям официального богословия, занимавшимся толкованием Корана и передачей хадисов как ремеслом. Ибн Харб в этом отношении не составляет исключения. Общий характер его мировоззрения требует прежде всего дел человека, а не мудрствований над текстами. Интересен упрек в нетерпимости, который с большой силой выражен в изречении третьем.

Таким образом, мы можем прийти к следующим выводам. Ахмад ибн Харб является одним из важнейших звеньев, связывающих иракскую школу со школой хорасанской. Считать его суфием в узком значении этого слова мы едва ли вправе, его можно лишь назвать типичным представителем аскетических течений, с большой силой развившихся в первые века ислама. Уклон мистический у него только намечается, хотя к представителям крайних мистических течений он относится вполне сочувственно [20]. Самостоятельных учений он, по-видимому, не выдвинул, ибо среди всего сохранившегося материала нельзя отметить ни одного положения, которое можно было бы назвать его личным созданием. Вместе с тем его влияние в Хорасане было крайне велико: достаточно указать на то обстоятельство, что Ибн Каррам и Йахйа Рази, два деятеля, оказавших решительное влияние на судьбы суфизма в Персии, являются его учениками. Базой всей его деятельности, пользуясь терминологией теоретиков суфизма, можно признать *макам-и хауф* — «стоянку страха». Это обстоятельство для нас особенно важно, ибо разработка этого учения подготовила в Нишапуре почву для деятельности *маламатийа,* у которых это учение составляет один из важнейших факторов, ложащийся в основу почти всех свойственных им теоретических построений.

На основании приведенного материала идти в выводах дальше нельзя. Картина, конечно, продолжает оставаться крайне неполной, но вместе с тем сообщенные Ша'рани изречения все же придают образу Ибн Харба известную осязательность и за бездушной схемой Захаби позволяют разглядеть живую личность мрачного захида, полного безграничного презрения к окружающей его действительности. Патетические фразы его дают нам возможность понять, чем было вызвано то огромное влияние, которое он оказал на своих современников.

---

[18] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. 241; Джулаби, цит. места.

[19] См. изречение № 7.

[20] См. его отношение к Байазиду Бистами (*Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. 144).

РУКОПИСЬ ТАФСИРА СУЛАМИ В ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ

Характеризуя суфийский метод комментирования Корана, И. Гольдциер указывает на то, какие трудности приходилось преодолевать суфиям, чтобы найти в Коране базу для своего миросозерцания[1]. В его восприятии суфизм и традиционное богословие друг другу диаметрально противоположны и примирение их возможно только путем аллегорического толкования текста, которое зачастую с реальным значением его ничего общего не имеет. Вместе с тем суфизм неразрывно связан с Кораном, ибо аллегорическое толкование отдельных стихов мы встречаем уже у самых первых учителей суфизма[2]. Таким образом, возникает некоторое противоречие, разрешение которого на первый взгляд представляется довольно затруднительным.

Ответ на этот вопрос дал Л. Массиньон, который в своем труде о технической терминологии суфиев[3] показал, что большая часть терминов суфизма почерпнута из Корана, являющегося как бы базой для всего словотворчества суфиев. Если в конечном результате общее построение суфизма и отошло от концепций традиционного богословия, то все же материалом для этого здания служил главным образом тот же Коран. Обычное для первых аскетов ислама размышление над отдельными стихами и оборотами его привело к постепенному углублению их значения, временами действительно знаменовавшему собой полный отрыв от их первоначального смысла. Имевшиеся в священной книге ислама зачатки мистики на этой почве начали развиваться, и таким образом возникла возможность путем введения философского обоснования создать ту систему мышления, которая позднее, под именем суфизма, сыграла столь важную роль в духовной культуре ислама. Основанием для труда Л. Массиньона послужили главным образом старейшие литературные произведения суфиев, которые до него европейской наукой исследованы не были и даже зачастую ей вообще не были известны.

Среди этих произведений очень важное место занимают толкования отдельных шейхов на определенные стихи Корана, которые позволяют проследить постепенную эволюцию терминологии и дают возможность уяснить роль отдельных более крупных деятелей в этом процессе. Отсюда становится ясно, какое огромное значение для исламоведения имеют старые суфийские тафсиры, в большинстве случаев доныне не изданные и тем самым мало доступные более широким кругам востоковедов. Ввиду малой изученности этой отрасли суфийской литературы

---

[1] Goldziher, *Die Richtungen,* S. 180.
[2] Ibid., S. 181.
[3] Massignon, *Lexique.*

точного представления об истории ее мы пока еще не имеем. В настоящее время приходится считать, что старейшей попыткой в этом направлении был тафсир Сахла ибн ʿАбдаллаха Тустари (ум. 886 или 896 г.), пока известный только в двух рукописях (Гота и Каир). Тафсир этот полного толкования ко всему Корану не дает и ограничивается только систематическим комментарием к *басмале* и *фатихе*, в отношении остальных сур давая только отдельные, не связанные между собой замечания [4].

Следующим по времени идет пока не найденный комментарий Абу Бакра Мухаммада ибн Мусы ал-Васити ибн ал-Фаргани (ум. 331/942-43) [5], который, по всей вероятности, представлял собой попытку дать своего рода синтез технических определений, созданных его предшественниками (главным образом Джунайдом и Ибн ʿАта) [6].

В 399/1008-09 г. возникает третий из известных нам суфийских тафсиров — большой комментарий Абу ʿАбд ар-Рахмана ас-Сулами (330/940-41—412/1021-22), известный под названием *Хака'ик ат-тафсир* или *Тафсир... би лисан ахл ал-хака'ик* [7]. Работа эта дошла до нас в довольно значительном числе рукописей. Массиньон перечисляет четырнадцать, из которых три датированы VII в. х. [8]. Однако все названные им рукописи принадлежат исключительно восточным хранилищам Стамбула, Каира, Александрии и Банкипура. В европейских библиотеках эта ценная работа доныне не представлена, и научного описания ее рукописей в печати не появлялось [9]. Поэтому я счел полезным дать описание довольно хорошей рукописи этого крайне важного для истории суфизма труда, принадлежащей Государственной публичной библиотеке и носящей шифр «Арабск. нов. сер. № 9» <АНС — 9> (Кокандская коллекция № 60).

Это большой том 32,5×17 *см,* содержащий 306 листов по 21 строке на странице и написанный ясным и четким наста'ликом. Бóльшая часть рукописи написана одной рукой, только на отдельных листах почерк становится более крупным и беглым [10]. Стихи Корана выделены киноварью и огласованы, самый текст обведен рамкой из двух красных и одной зеленой линии. Бумага желтая, очень плотная, на полях довольно сильно источенная червями, последние листы немного попорчены сыростью. Переплет весьма обветшавший, так что рукопись рассыпается по отдельным листам, но порядок листов нигде не нарушен. На полях во многих местах (лл. 2б, 27б, 35б, 44б и далее) печать وقف فى سبيل الله سيد محمد خدايار خان, из чего можно заключить, что до перехода в Публичную библиотеку она принадлежала одной из кокандских мечетей, куда была пожертвована кокандским ханом Худайаром (1845—1858). Рукопись не датирована, но по внешнему виду может быть отнесена к концу VIII — началу IX в. х. На обороте второго листа текст дописан только до половины страницы, вторая половина оставлена

---

[4] См.: Goldziher, *Die Richtungen,* S. 215, Anm. 3, Brockelmann, GAL, Bd I. S. 190; Pertsch, Gotha, № 529, S. 412.

[5] См.: Massignon, *La passion,* Bibl., № 128a.

[6] У последнего тоже, по-видимому, имелась попытка тафсира (ср. Massignon, *La passion.* Bibl., № 110a). По характеру труд его был, вероятно, весьма близок к работе Васити. См. далее, где дана характеристика главных источников Сулами.

[7] Brockelmann, GAL, Bd I, S. 200; Massignon, *La passion,* Bibl., № 170d.

[8] Старейшая — MS. Fatih, датированная 600 г. х.

[9] За исключением, может быть, Банкипурской рукописи. К сожалению, не все вышедшие тома Банкипурского каталога мне доступны, а потому я и лишен возможности установить, имеется ли там описание ее.

[10] Если этот почерк принадлежит другому переписчику, то в таком случае его рукой написано окончание рукописи, начиная от л. 212.

чистой, и, таким образом, получилась небольшая лакуна в 12½ строк. Весь остальной текст сохранился полностью без каких бы то ни было пропусков, ибо пропущенные по небрежности переписчика места приписаны на полях той же рукой, но только более мелким почерком. С точки зрения правильности рукопись дает вполне удобочитаемый текст, хотя в ней и встречается довольно значительное количество описок. Точки зачастую расставлены неправильно, но почти всюду установление правильного чтения особых трудностей не представляет. Изредка встречаются орфографические ошибки, так, особенно часто конечное ه передается через ت, что указывает на привычку писать соответствующее слово по принятой персидским языком орфографии, как, например, حقيقت، شريعت и т. п.

В общем можно сказать, что с внешней стороны рукопись, если и не представляет собой идеала арабской рукописи и по возрасту своему не может претендовать на исключительное положение в ряду сохранившихся рукописей, то во всяком случае она может служить вполне надежной опорой для ознакомления с почти неизвестным в Европе трудом Сулами [11].

Переходя к самому произведению и его автору, надлежит отметить следующее: Абу ʿАбд ар-Рахман [12] Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн Мухаммад [13] ибн Муса ас-Сулами [14] ал-Азди ан-Нисабури родился в 330/941-42 г. в семье, твердо державшейся суфийских традиций. Отец его Хусайн ибн Мухаммад ибн Муса был близким другом известного бродячего проповедчика Абу ʿАбдаллаха ибн Маназила и встречался также и с Абу ʿАли ас-Сакафи. Рассказывают, что после рождения сына он роздал все свое имущество нищим [15]. Умер он в 347 г. х. [16]. После смерти отца воспитанием Сулами занялся его дед по матери Абу ʿАмр Исмаʿил ибн Нуджайд ибн Ахмад ибн Йусуф ибн Салим ибн Халид ас-Сулами — суфий толка *маламатийа,* игравший в Нишапуре весьма крупную роль. После смерти Абу ʿОсмана ал-Хири, последним из непосредственных

---

[11] Для удобства при пользовании сообщаю распределение комментария к отдельным сурам по листам. 1—л.2а, 2—л.7а, 3—л.18б, 4—л.32б, 5—л.40а, 6—л.48а 7—л.56б, 8—л.69а, 9—л.74а, 10—л.84а, 11—л.92а, 12—л.99б, 13—л.112а, 14—л.117б, 15—л.121б, 16—л.125б, 17—л.132а, 18—л.138а, 19—л.145а, 20—л.149б, 21—л.156а, 22—л.160б, 23—л.164б, 24—л.168а, 25—л.174а, 26—л.178б, л.27—л.183а, 28—л.187б, 29—л.192а, 30—л.195б, 31—л.197б, 32—л.199б, 33—л.201а, 34—л.206а, 35—л.207а, 36—л.212б, 37—л.215а, 38—л.217б, 39—л.221а, 40—л.226б, 41—л.230б, 42—л.233б, 43—л.237а, 44—л.239б, 45—л.240б, 46—л.241а, 47—л.242б, 48—л.246а, 49—л.249а, 50—л.251а, 51—л.254а, 52—л.256б, 53—л.257б, 54—л.260а, 55—л.261а, 56—л.263б, 57—л.265б, 58—л.270а, 59—л.271б, 60—л.273б, 61—л.274а, 62—л.274б, 63—л.275а, 64—л.275б, 65—л.276а, 66—л. 277б, 67—л.278б, 68—л.280а, 69—л.281б, 70—л.282б, 71—л.283а, 72—л.283б, 73—л.284а, 74—л.285а, 75—л.286а, 76—л.286б, 77—л.288а, 78—л.288б, 79—л.289а, 80—л.289б, 81—л.290б, 82—там же, 83—л.291б, 84—л.292б, 85—л.293а, 86—л.294а (только заголовок), 87—там же, 88—л.294б, 89—л.295б, 90—там же, 91—л.296а, 92—л.296б, 93—л.297а, 94—л.298б 95—л.299а, 96—там же, 97—л. 299а, 98—там же, 99—л.301а, 100—там же, 101—л.301б, 102—там же, 103—л.302а, 104—л.302б, 105—там же. (только заголовок), 106—там же (только заголовок), 107—там же, 108—л.303а, 109—там же, 110—там же, 111—л.303б, 112—там же, 113—л.305а, 114—л.305а.

[12] См.: Brockelmann, GAL, Bd I, S. 200.

[13] См. Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 362. В такой форме его имя дает и большинство позднейших авторов.

[14] Нисбу эту некоторые ориенталисты хотели читать с удвоением *лама,* но произношение ее точно фиксирует Самʿани. См.: Самʿани, *Китаб ал-ансаб,* л. 303а. السلمى، هذه النسبه بضم السين المهمله و فتح اللام الى سليم الخ

[15] Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 363.

[16] *Тара'ик ал-хака'ик,* т. II, стр. 223; *Нафахат ал-унс* дает абсурдную дату «после 430 г.»!

учеников которого он был, к нему перешло главенство над всеми *маламати* Нишапура. Одним из многочисленных муридов его был, между прочим, и знаменитый устад имам ал-Кушайри, автор известного «Послания». Исма'ил ас-Сулами был известен как собиратель и передатчик хадисов, кроме того, он занимался, вероятно, и комментированием Корана, ибо в тафсире его внука сохранилось некоторое, правда, довольно небольшое, количество его толкований на некоторые стихи. Как *маламати* он придерживался умеренной позиции своего учителя, что с полной очевидностью доказывается несколькими из дошедших до нас изречений его, как, например:

«*Маламати* никогда не имеет ни на что притязания, ибо он не видит ничего принадлежащего себе, на что он мог бы притязать».

«Кто показывает свои хорошие свойства тому, кто не может ни повредить ему, ни принести пользы, тот проявил свое невежество» [17].

В противоположность крайним *маламати* вроде Хамдуна ал-Кассара, он признает знание необходимым, ибо «каждый *хал,* который не есть следствие знания, вред его для обладателя его больше, нежели [приносимая] им польза» [18].

Пройдя школу своего деда, Сулами перешел к шейху Абу Бакру Мухаммаду ибн 'Абдаллаху ар-Рази, ученику Абу Бакра Пайкенди, который, по-видимому, занимался собиранием суфийских преданий. В подражание ему Сулами написал свою *Тарих ас-суфийа,* к сожалению, доныне не найденную. Собирая хадисы и предания, он совершил две поездки в Ирак и в Хиджаз, всюду разыскивая наиболее выдающихся шейхов и умножая при их помощи свои познания. Сам'ани [19] говорит, что перечислить всех его шейхов, по причине крайнего обилия их, невозможно. Однако главную роль после деда в его жизни, по-видимому, сыграл известный шейх Абу-л-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ан-Насрабади (ум. в Мекке в 382/992-93 г.), «учитель всех хорасанцев», как его называет 'Аттар [20]. От него он получил хырку [21], и его заветам следовал до конца своих дней. Впрочем, установить точно, чем именно Сулами был обязан Насрабади, едва ли возможно, ибо Насрабади, как и дед Сулами Исма'ил, был умеренным *маламати* и каких-либо характерных положений в своем учении не выдвинул. После смерти Насрабади Сулами занял среди нишапурских суфиев руководящее положение. Он основал свою *ханаку,* настоятелем которой и оставался до самой кончины, последовавшей 3 ша'бана 412 (12 ноября 1021 г.) [22]. Насколько велико было его влияние, можно судить уже по тому, что известный шейх Абу Са'ид Мейхенский свою хырку получил из его рук [23] и в дальнейшем, по-видимому, признавал авторитетность высказанных Сулами в его *Табакат* суждений [24]. Сулами оставил после себя значительное количество работ по философии и истории суфизма, об одной из которых мы уже упоминали выше. Среди них одна из важнейших — собрание биографий шейхов под названием *Табакат ас-суфийа* [25]. Хад-

[17] Ша'рани, *Табакат ал-кубра,* т. I, стр. 133.

[18] Там же. Крайне характерен для *маламати* рассказ об Исма'иле Сулами, сообщаемый Сам'ани в *Китаб ал-ансаб.*

[19] Сам'ани, *Китаб ал-ансаб,* л. 303а.

[20] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. II, стр. 311.

[21] *Тара'ик ал-хака'ик,* т. II, стр. 223.

[22] Его сменил на этом посту Баба Кухи. См.: Жуковский, *Тайны единения,* стр. 269, и мою статью «Две газели Баба Кухи Ширази», — ДРАН-В, 1925, стр. 43—45 <в наст. томе стр. 279—281. — *Ред.*>

[23] См. характерное описание первой встречи Абу Са'ида с Сулами (Жуковский, *Тайны единения,* стр. 337).

[24] См. Жуковский, *Тайны единения,* стр. 410. <Ср. БС II, № 10. — *Ред.*>

[25] Описание рукописи ее см.: *Catalogus,* p. 438b, № 961.

джи Халифа перечисляет еще 13 других его работ, но их я касаться не буду, ибо обстоятельная характеристика Сулами как теоретика суфизма обещана таким знатоком суфизма, как Л. Массиньон [26].

Переходя к составляющему предмет настоящей заметки тафсиру, прежде всего надлежит указать, что в работе этой Сулами своей собственной индивидуальности не проявляет, выступая исключительно передатчиком чужих толкований. Комментарием в точном смысле слова книга Сулами не является — это огромный свод связанных так или иначе с определенными стихами Корана изречений наиболее видных шейхов. Некоторые из этих изречений действительно комментируют текст Корана, другие имеют с ним лишь самую слабую связь. Если, например, в Коране употреблен глагол تـوكّل, то Сулами приводит целый ряд изречений, поясняющих значение технического термина *таваккул,* которые от реального смысла Корана по большей части отстоят весьма далеко. Сулами не задается целью дать полный комментарий ко всему Корану, он берет лишь те стихи или даже, вернее, отдельные части стихов, к которым можно было подобрать подходящее изречение. Текст Корана служит только базой для распределения материала и дает возможность расположить его в известном облегчающем пользование книгой порядке. При этом система выдержана не особенно тщательно — объяснения одного и того же термина разбросаны иногда по нескольким сурам, если только послужившее основанием для создания термина слово встречается в тексте несколько раз. К некоторым сурам (86, 105 и 106) пояснений нет совсем, и в таком случае Сулами дает только заголовок суры и сразу же переходит к следующей главе. Другими словами, мы имеем здесь тот же принцип, как в упомянутом тафсире Сахла. Есть все основания предполагать, что и следующий за Сахлом по времени тафсир ал-Васити был построен таким же образом, ибо Сулами в своей работе широко им пользуется. Почти в каждом отрывке встречается как имя ал-Васити, так и имена его предшественников Ибн ʿАта и Сахла Тустари, и отсюда можно с довольно большой уверенностью заключить, что Сулами стремился пополнить и расширить труды этих более ранних авторов, в то же время сохраняя их метод.

Преобладание этих трех авторов придает всей работе весьма характерную окраску. Вспомним, что Ибн ʿАта с его полным именем Абу-л-ʿАббас Ахмад ибн Сахл ибн ʿАта ал-Адами ал-Амули (ум. в 309/921-22 г.) был единственным защитником Халладжа перед везиром Хамидом и погиб в результате понесенных им при этой защите побоев [27]. С другой стороны, ал-Васити, ученик Джунайда и Нури, по предположению Л. Массиньона, не кто иной, как Мухаммад ибн ʿАбдаллах ал-Хашими — собиратель последних трудов Халладжа (в частности, его *Китаб тавасин*), возглавлявший всех *халладжийа* в Ахвазе и Басре (ум. после 320/932) [28]. Отсюда становится ясно, что значительная часть тафсира Сулами в очень сильной степени подверглась влиянию учений Халладжа. Это еще усиливается появлением собственных изречений Халладжа, которые, однако, сообщаются без его полного имени, замененного неопределенным ал-Хусайн [29]. Наряду со школой Халладжа представлены и другие суфии Ирака, но в значительно меньшей степени. Чаще встречаются изречения Джунайда и Сулаймана Дарани, несколько реже — цитаты из Шибли. Если бы Сулами включил в свой

[26] Massignon, *Quatre textes,* p. 10. Ср. также Hartmann, *As-Sulami's Risalat,* S. 157.
[27] Massignon, *La passion,* p. 43 sq.
[28] Ibid., p. 813.
[29] Все эти изречения были извлечены Массиньоном. См.: Massignon, *La passion,* Bibl., № 170d.

тафсир только этих авторов и ограничился бы составлением свода изречений шейхов иракской школы, то и тогда труд его имел бы для нас очень большую ценность. Но Сулами пошел дальше и привлек также и другую школу — хорасанских шейхов, имевшую своим центром Нишапур и достигшую блестящего развития уже к концу III в. х. К школе этой принадлежал и он сам, и потому появление изречений его учителей и их предшественников следует признать вполне естественным. Положив в основу своей работы покоящиеся на учении Халладжа труды иракцев, Сулами захотел дать к ним известные коррективы и с этой целью и ввел изречения нишапурцев, занимающие в его тафсире весьма видное место. Не вдаваясь в более подробную характеристику хорасанской школы [30], отметим здесь только наиболее характерную черту ее — сильный уклон в сторону маламатиййа, главные представители которых Абу Хафс ал-Хаддад, Хамдун ал-Кассар и Абу 'Осман ал-Хири имели постоянное местопребывание в Нишапуре. Имена этих шейхов встречаются у Сулами весьма часто, и тем самым мы получаем драгоценнейший материал, сохранением которого до наших дней мы обязаны исключительно Сулами, ибо, как известно, школа *маламатиййа* литературных трудов после себя не оставила. Изречения основателей школы служат фундаментом для излагаемых Сулами учений, но наряду с ними появляются и другие деятели этой группы. В частности, особенно интересны выдержки из трудов первого учителя Абу 'Османа Хири — Шаха ибн Шуджа' ал-Кирмани, показывающие, насколько была продвинута работа по систематизации суфийских терминов уже в IV в. х. Видное место занимают также и изречения учителя Сулами Насрабади, которые хотя и не многочисленны, но тем не менее привлекают к себе внимание своей значительностью. Изредка попадаются и изречения деда Сулами Исма'ила ибн Нуджайда, хотя в большинстве случаев он выступает только в роли передатчика и собственных его изречений крайне мало.

Таким образом, сообщенный Сулами материал не отличается однородностью и отражает одновременно два течения. Изучение этой работы позволяет нам составить себе правильное представление об образе мышления хорасанских суфиев III—IV в. х. Если принять во внимание, какое значение имела эта эпоха в истории суфизма в Персии, а тем самым и для персидской суфийской поэзии [31], станет понятным то огромное значение, которое для нас имеет эта компиляция Сулами. Вопрос об отношении между хорасанской и иракской школами настоятельно требует разрешения. Подходя к суфийской поэзии, мы уже не имеем права довольствоваться ее внешней стороной, мы обязаны проникать и глубже и искать за покровом образов идейное ее содержание. Сделать это мы сможем только тогда, когда будем в состоянии точно различать отдельные течения суфизма и будем знать, какие именно положения внесены в его теорию тем или иным представителем его. Одним из важнейших пособий в этой сложной работе будет служить тафсир Сулами, издание которого можно считать одной из неотложных задач исламоведения. Быть может, при издании этого текста нашей рукописи, как сравнительно молодой, и не будет суждено сыграть важную роль, но, принимая во внимание отсутствие других рукописей этого труда в европейских книгохранилищах, упускать ее из виду все-таки не следует.

---

[30] Историю возникновения ее и характерные ее особенности я изложил в моем исследовании дивана Баба Кухи <см. стр. 285—299 наст. тома. — *Ред.*>, и поэтому более подробный анализ ее откладываю до опубликования этой работы.

[31] Связь первых персидских суфийских поэтов с хорасанской школой можно считать установленной.

НУР АЛ-'УЛУМ

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ШЕЙХА АБУ-Л-ХАСАНА ХАРАКАНИ

1. Вступление

Изучение суфизма в Европе началось более ста лет тому назад [1]. Работы Ф. Толука открыли ориенталистам картину грандиозных философских построений, скрывавшихся за покровами персидской поэзии. С тех пор суфизм и, в частности, поэзия персидских суфиев не переставали привлекать к себе внимание, и литература по суфизму достигла весьма обширных размеров. Однако, несмотря на значительный интерес, проявленный востоковедами, проблема суфизма — сложнейшего явления, наложившего свой отпечаток на всю жизнь мусульманского мира — еще очень далека от разрешения. Работа ориенталистов выражалась, с одной стороны, в издании и переводе текстов, причем надо сознаться, что до настоящего времени не издано и сотой доли важнейших произведений этого рода. С другой стороны, от времени до времени делались попытки дать общую характеристику суфизма, изложить вкратце его сущность. Авторы таких обзоров исходили из какого-нибудь одного определенного суфийского произведения и, опираясь на него, стремились удалить индивидуальные особенности данного автора и дать общую схему, философию суфизма как такового. Результат получался неизменно одинаковый — схема представляла собой абстракцию, реального соответствия которой в литературе суфиев найти было невозможно. Причина этого коренится в недоразумении, которое европейским востоковедением не изжито и до настоящего времени. Предполагалось, что суфизм есть единая школа, претерпевающая у отдельных представителей ее лишь сравнительно небольшие изменения. Этот взгляд господствовал в течение весьма долгого времени, пока английские иранисты (Р. Никольсон, Э. Броун) не пришли к убеждению, что суфизм можно разделить по крайней мере на два периода: ранний — период практической разработки учения, идущий приблизительно до XII в. н. э., и позднейший — период развития философских учений, заслоняющий собой выработанные ранними суфиями нормы «прохождения пути».

Это деление представляет собой значительный шаг вперед, но тем не менее никоим образом не может считаться окончательным решением проблемы. По мере появления новых материалов и привлечения более значительного числа памятников суфийской литературы становится очевидно, что деление это не выдерживает критики. Мы видим, что

[1] <Настоящая статья была закончена в 1927 г. — *Ред.*>

философские теории имеются уже у представителей самого раннего суфизма, с другой стороны, практические нормы продолжают разрабатываться и после XII в. н. э. с такой же энергией, как и в IX—X вв. Зато выдвигается другое деление, которое ранее за отсутствием необходимого материала наука установить не могла. Это — деление суфизма на ряд школ, стоящих в известной зависимости друг от друга, но вместе с тем постоянно друг с другом полемизирующих. Исходя из философских предпосылок, являющихся не исключительным достоянием суфизма, а результатом работы мусульманских теологов, все эти школы создают свои собственные конструкции, причем зачастую настолько сильно расходятся одна с другой, что незначительная часть общих положений, еще сохранившихся в их учениях, окончательно скрывается за завесой вторичных наслоений, проникающих в суфизм из самых разнообразных источников. Отсюда становится понятно, почему первые попытки исследователей набросать общую схему суфизма неизбежно кончались неудачей. Отделяя детали, которые казались им второстепенными, они должны были в результате сохранить только общие положения, расплывчатые и неопределенные, абсолютное значение которых для науки невелико [2].

По мере опубликования важнейших из дошедших до нас первоисточников мы начинаем убеждаться, что предпосылка «единого суфизма» даже и в качестве рабочей теории теперь должна быть оставлена, ибо она не только не двигает нас вперед, но, напротив, является одним из главнейших препятствий к правильной оценке интересующего нас явления. Установление этого факта не замедлило оказать свое влияние на работу исламоведов. Л. Массиньон в своем опыте словаря суфийских технических терминов [3] и большой монографии, посвященной личности и учению Хусайна ибн Мансура Халладжа [4], попытался наметить основные группировки суфиев первых веков. М. Хортен, критикуя переводы Л. Массиньона, установил три основных типа ранних суфиев (Халладж, Байазид Бистами, Джунайд) [5] и наличие в их учении признаков влияния индийских философских школ [6].

Но если на родине арабского суфизма, в Ираке, уже наметились весьма существенные разногласия между деятелями, которые позднее были отнесены к числу суфиев, то еще сильнее эти различия выступили при переносе суфийских учений на персидскую почву. Деятельность персидских суфиев приводит к образованию новой «хорасанской» школы суфизма, важнейшим центром которой в течение трех веков был Нишапур. Школа эта естественно вытекла из иракской школы и связана с ней тесными узами. Тем не менее уже в середине II в. х. она вырабатывает свои собственные теории, которые резко отличают ее от школы иракской. Наиболее характерной чертой ранних нишапурских суфиев может считаться учение о *маламат* [7], которое отдельными

[2] К тому же зачастую эти положения просто совпадали с основными догматами мусульманской теологии и никоим образом не могли быть рассматриваемы как специфически присущие суфизму.

[3] Massignon, *Lexique.*

[4] Massignon, *La passion.*

[5] См.: Horten, *Indische Strömungen.*

[6] Признавая крайнюю важность поставленной М. Хортеном проблемы, все же весьма трудно считать последнее его положение доказанным. Работа его вызвала крайне резкую критику со стороны Г. Шедера, причем дальнейшая полемика велась обеими сторонами в форме, выходящей за пределы научной критики.

[7] Первые зародыши его можно установить и у иранцев. Так, в учении Фудайла ибн 'Ийада некоторые элементы его уже, несомненно, имеются. Учение *маламатийа* до настоящего времени исследовано крайне мало. Наиболее точно основные черты его устанавливает статья Хартмана (См.: Hartmann, *As-Sulami's Risalat,* S. 157 sq.).

представителями ее было сформулировано с необычайной резкостью и наложило свой отпечаток почти на всех хорасанских суфиев ближайших веков. В дальнейшем начинает наблюдаться уже обратное явление — влияние Ирака ослабевает и Нишапур пытается распространить свои учения за пределами Хорасана, соперничая со своими прежними учителями.

Таким образом, Хорасан для исследователя суфизма имеет первостепенную важность и изучение главнейших представителей его школ следует выдвинуть на передний план. В деле изучения хорасанского суфизма крупнейшую услугу исламоведению оказал В. А. Жуковский. Изданные им биографии шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра [8] и капитальный труд представителя хорасанских теоретиков — Джуллаби [9] открыли перед исследователями совершенно новые горизонты. Биография Абу Са'ида, несмотря на обилие легендарного материала [10], дает нам картину повседневной жизни суфия X в. н. э. и позволяет установить много бытовых деталей, которые до ее опубликования исследователями надлежащим образом использованы не были. Знание материальных условий жизни хорасанского суфия проливает свет на его психологию и дает возможность правильно понять многие теоретические построения, которые без этого оставались оторванными от жизни и не могли быть правильно истолкованы. Помимо биографии Абу Са'ида, В. А. Жуковский помышлял также и о выяснении роли одной из крупнейших фигур среди персидских суфиев — шейх ал-ислама 'Абдаллаха Ансари. Издание избранных стихотворений Ансари, как явствует из собственных слов В. А. Жуковского [11], было как бы предварительным сообщением, за которым должна была последовать более обширная работа на ту же тему. Работа эта выполнена не была, и, как мне думается, причину этого объяснить довольно легко. В своей первой работе об Ансари Жуковский установил, что Ансари в сильнейшей степени зависел от своего муршида и наставника на суфийском пути шейха Абу-л-Хасана Харакани. Следовательно, добиться более или менее существенных результатов в работе над Ансари можно было, только подвергнув предварительно исследованию деятельность его учителя.

По счастью, судьба сохранила нам ценнейший документ — работу, по-видимому, одного из близких к Харакани людей, содержащую связанные с его именем предания и ряд образцов его речей. Работа эта, носящая название *Нур ал-'улум* («Свет наук»), дошла до нас в единственной и при этом весьма дефектной рукописи, принадлежащей Британскому музею [12], той самой, которая содержит текст одной из изданных В. А. Жуковским биографий Абу Са'ида [13]. Оставшиеся после смерти В. А. Жуковского рукописные материалы показывают, что он имел в виду издать текст и перевод этого крайне важного для истории хорасанского суфизма источника. Материалы включают в себя следующее:

---

[8] См.: Жуковский, *Тайны единения*; его же, *Жизнь и речи Абу Са'ида.* <Ср. БС II, № 29—30. — *Ред.*>

[9] Жуковский, *Раскрытие скрытого* <Ср. БС II, № 11. — *Ред.*>

[10] В известном отношении и этот материал чрезвычайно важен. Собранное в биографии огромное количество легенд позволяет проследить зарождение и развитие суфийской легенды, а отсюда перейти к изучению построения суфийской агиографии. Тщательное рассмотрение этого вида литературы показывает наличие постоянных элементов, из которых складывается большинство таких «житий», и дает возможность в большей или меньшей степени систематизировать их.

[11] Жуковский, *Песни,* стр. 113.

[12] Rieu, *Catalogue,* p. 342a.

[13] А именно: *Жизнь и речи Абу Са'ида.*

1. Список персидского текста, переписанный с сохранением расположения оригинала, на том же количестве листов, на лицевой стороне и обороте. Текст переписан частью карандашом, частью чернилами и представляет собой черновой набросок. Все неразобранные сразу при переписке места (а их имеется весьма значительное количество) пропущены, и лишь некоторые из них (судя по внешнему виду) вписаны позднее, вероятно, при вторичном чтении. Во многих местах сохранено начертание рукописи с опущением всех точек. На полях имеются ссылки на биографию Харакани, содержащуюся в *Тазкират ал-аулийа'* Фарид ад Дина 'Аттара [14], которая дает некоторые из содержащихся в *Нур ал-'улум* изречений Харакани и тем до известной степени облегчает работу издателя.

2. Небольшие отрывки переводов первой, четвертой и восьмой глав, опять-таки представляющие собой первый черновой набросок, ибо переведены только те места, смысл которых не возбуждал сомнений. Более темные места в переводе опущены, причем для них оставлены пустые места, которые В. А. Жуковскому так и не удалось заполнить.

3. Фотографическая копия рукописи Британского музея, выполненная по заказу В. А. Жуковского и использованная им для издания «Жизни и речей Абу Са'ида».

Таким образом, перед нами, несомненно, первая стадия работы над изданием текста. Причины, не позволившие В. А. Жуковскому завершить ее, мне неизвестны, и высказывать по сему поводу какие-либо соображения крайне затруднительно. Вместе с тем завершение ее надлежит признать крайне желательным, ибо, как уже было указано выше, *Нур ал-'улум* — один из важнейших источников по истории хорасанского суфизма IV—V вв. х. Поэтому, сознавая всю трудность задачи, за разрешение которой я взялся, я все же решился приступить к продолжению начатого В. А. Жуковским труда. Его черновые наброски оказали при этом огромную услугу, но все же они являлись опорой только до известной степени. Значительное количество неразобранных мест, при этом наиболее трудных и непонятных, потребовало весьма большой самостоятельной работы. Кроме того, первый набросок был, разумеется, весьма далек от окончательной передачи текста. Очень часто точки в списке В. А. Жуковского оказывались расставленными неправильно, что, конечно, в начале работы вполне естественно. Лишь после долгого и упорного труда удавалось преодолеть затруднения, представлявшиеся в отдельных местах, так что в конце концов фраза получала смысл и становилась понятной. Отсутствие второго экземпляра сочинения и крайне неудовлетворительное состояние единственной рукописи все же, несмотря ни на какие усилия, не позволило расшифровать все без исключения испорченные места. Тем не менее я решаюсь на издание текста в таком виде, ибо, с одной стороны, таких мест осталось сравнительно немного, с другой, важность этого текста не позволяет откладывать работу, тем более, что едва ли можно рассчитывать на находку в ближайшем времени другого, более сохранного экземпляра. Я считаю, что и в таком виде работа эта не может не принести весьма значительной пользы. Содержащихся в ней сведений вполне достаточно, чтобы получить ясное представление о Харакани и его значении для истории персидского суфизма. Кроме того, я полагаю, появление этого текста в печатном виде привлечет к нему внимание значительно большего числа исламоведов и, может

---

[14] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. II, стр. 201—255.

быть, соединенным усилиям нескольких иранистов удастся понять те места текста, разгадать значение которых мне одному не удалось.

Труды В. А. Жуковского наметили одну из важнейших линий, по которой должно идти исследование персидского суфизма. Продолжение его работ, соединенное с использованием последних достижений западной ориенталистики, является для нас обязанностью, выполнение которой поможет разрешить ряд важнейших проблем изучения Востока.

Настоящая работа состоит из двух неравных по объему частей, из которых первая представляет собой издание персидского текста *Нур ал-ʿулум* и его перевод, вторая — исследование, посвященное жизни и деятельности Харакани, основанное преимущественно на этом тексте, но с попутным привлечением и всей остальной доступной литературы [15]. Исследование, конечно, не исчерпывает всего материала, кое-что из деталей пока должно было остаться без внимания, ибо при современном состоянии изучения суфизма весьма многие явления еще не могут получить правильного объяснения и станут понятными лишь после многих лет упорного труда в этой области.

2. О рукописи

Текст *Нур ал-ʿулум* печатается по фотографии с единственной известной рукописи, описанной Ч. Рьё в каталоге персидских рукописей Британского музея [16]. Это та самая рукопись, по которой В. А. Жуковский издал *Халат ва суханан,* и слова Жуковского, относящиеся к внешнему виду текста биографии шейха Абу Саʿида, таким образом, могут быть отнесены и к нашему тексту. Приходится лишь отметить, что если при издании *Халат ва суханан* Жуковский имел некоторый корректив в более обширной биографии *Асрар ат-таухид*, то тут такой поддержки не имелось. Единственной опорой являлись изречения Харакани, приведенные ʿАттаром в его *Тазкират ал-аулийа'*, но так как ʿАттар сохранил сравнительно небольшое количество содержащегося в *Нур ал-ʿулум* материала, то все же опора эта была недостаточна для вполне уверенного воспроизведения текста.

Для характеристики орфографии и языковых особенностей нашей рукописи можно отметить следующее.

А. Орфография:

1) систематическое начертание личного окончания 2-го л. мн. ч. глагола в форме يت — :

درویش کرا کوییت	(л.3[а])
از پیش برکیریت	(л.4[а])
بدهیت	(л.5[б])
مکنیت	(там же)
همی نکریت	(там же)
بیاییت	(там же)
شویت	(л.6[а])

[15] <Вторая часть работы опубликована не была. Ее рукопись в архиве Е. Э. Бертельса не обнаружена. — *Ред.*>

[16] Rieu, *Catalogue,* p. 342a.

یاد داریت (л.8[а])
شناسیت (там же)
شما آنچ کردیت (л.13[а])
خریدیت (л.14[а])
باز کردیت (л.15[б])
آمدیت (там же)
دانیت (л.21[а])
بکوییت (там же)
بر خوانیت (там же)
خاموش باشیت (там же)

2) полногласие в начертании некоторых слов, как:

فریشتکان (л.13[а])
ذیه (л. 15[б] и 21[а])
فاریغ (л. 16[б])
(но рядом с этим и فارغ).

3) передача изафета после конечной согласной посредством ـی: نشانی‌وی (л. 4[б]).

4) неуверенность в начертании که, которое то появляется в своей современной форме, то в более архаичной کی.

B. Грамматические особенности:

1) употребление را:

a) при подлежащем: خادم را کفت (л. 23[а]), где خادم есть подлежащее сказуемого گفت.

b) при предлогах α) به: باین ملایکه‌را کوید (л. 6[а])
и β) از: از ترس خداوندرا (л. 6[а])

c) при глаголе в безличной конструкции:

وی‌را آرزوی تو کند (л. 7[а])
مرا آرزوی... کرد (л. 8[б])
عمی‌را کرسنه شد (л. 15[а])
احمد را آرزوی میکرد (л. 9[а])

2) отделение префикса می от глагола его дополнением: می مزد دهی (л. 9[а]).

3) Употребление его в плюсквамперфекте می شده بود (Ср. ʿАттар, *Тазкире*, стр. 201, б. 20).

4) несовпадение подлежащего и сказуемого в числе[17]: شما... کرده است (л. 12[б]).

5) необычное употребление усеченного причастия перфекта, причем из двух глаголов, соединенных союзом و, лишь первый получает личное окончание, а второй остается в форме чистой основы, т. е. усеченного прич. прош. вр.:

درپیچیدم و بخفت (л. 9[б])
می‌آمدم و کفت (л. 12[а])
آوردند و نهاد (л. 22[б])

[17] Может быть понимаемо как архаичная пассивная конструкция.

6) употребление глагола داشتن для выражения действия, совершаемого именно в данную минуту или именно сейчас предстоящего (аналогичное применение его мы имеем и в современном разговорном языке): داشتم برداشت (л. 12[а])

7) винительный падеж направления при глаголе «идти» встречается в современном живом разговорном языке:

خانقاه آمد (л. 23[а]).

8) употребление предлога بر там, где мы ожидали бы появления از: ازچه ـ برچه (л. 5[а]).

9) употребление отглагольного существительного на انی — соответствующего обычной форме на ش: خواهش-خواهانی (л. 12[б])

10) необычное применение یای تنکیر: هیچ اندی (л. 12[б])

С. Лексические особенности:

Словарь никаких особенных отклонений от обычного словоупотребления не дает. Можно отметить разве то, что کلان еще сохраняет свое старое значение «большой, взрослый, старый» и соответственно этому کلانتر (л. 14[а]) означает «старший» (аналогично современному таджикскому). Под сомнением стоит появление پرسیدن — برسید = برسند (л. 11[б]). Эта форма отмечена И. Вуллерсом в его известном словаре, но все приведенные им цитаты дают исключительно образцы, взятые из поэзии, где можно было бы видеть искажение обычной грамматической формы под влиянием требований метра. Поэтому настаивать на наличии этой формы в нашем тексте, написанном крайне безыскусственной прозой, было бы очень трудно. Смысл фразы требует в этом месте именно данного или аналогичного по значению глагола, но рукопись настолько испорчена, что ручаться за это чтение нельзя.

В заключение упомяну, что, как уже было отмечено В. А. Жуковским, рукопись не различает پ от ب и چ от ج, но ذ после гласных не употребляет [18].

3. Стиль

Что касается стиля произведения, то здесь в первую очередь бросается в глаза его необычайная примитивность. Никаких попыток к обработке языка автор не делает. Предложения по большей части весьма кратки и отрывисты, связь между ними крайне слаба. Фраза сжата до предела, так что при переводе постоянно приходится прибегать к вставке дополняющих слов, без которых она не могла бы получить надлежащего смысла. Конструкция предложений сплошь и рядом неправильна, правило о постановке глагола на конце предложения, столь редко нарушаемое классическими прозаиками, почти не соблюдается. Отсюда получается большое сходство с безыскусственной разговорной речью современного Ирана.

Бросается в глаза разница стиля при передаче изречений и в повествовательной речи. Хотя изречения тоже отличаются большой простотой, но конструкция их все же значительно более закончена и форма

[18] Надлежит еще отметить, что листы рукописи в одном месте спутаны. На л. 17[б] начинается изданная В. А. Жуковским биография Абу Са'ида и идет до л. 20[б], на л. 21[а] снова начинается *Нур ал-'улум* — до л. 24[б], затем следует вставить л. 17[а], на котором находится окончание *Нур ал-'улум*.

несколько более художественна. Общее впечатление от стиля произведения заставляет предполагать, что автор его — человек неискушенный в тонкостях литературной работы, повествующий о виденном и слышанном им тем же простым языком, который он употреблял и в повседневной речи. По характеру повествования стиль автора *Нур ал-'улум* несколько напоминает стиль историка Байхаки, с той только разницей, что историк Газневидов, хотя и говорит простым и грубым языком, пренебрегая стилистическими тонкостями (кстати сказать, в его время уже существовавшими), но все же обнаруживает большое умение, владеет языком в полной мере, тогда как здесь автор находится во власти языка и никаких попыток к преодолению встающих на его пути препятствий к ясной передаче своей мысли не делает.

4. Композиция

Сказанное о стиле вполне приложимо и к композиции произведения. Оно распадается на десять неравных по величине глав, между собой ничем не связанных и расположенных в чисто случайном порядке. Оглавление, помещенное в начале книги, дает такое перечисление: 1. О вопросах и ответах. 2. О проповеди и увещании. 3. О хадисах посланника, мир над ним. 4. О милости, которую оказал ему всевышний. 5. О молитвах, которые он возносил всевышнему. 6. О смятении (?) его. 7. Об откровении в сердце. 8. Об аскетизме. 9. О рассказах его. 10. О чудесах его.

Первая глава — ряд вопросов по основным тезисам суфизма, обращенных к шейху, и ответы его на них, своего рода суфийские *фетвы,* краткие определения, по большей части заключенные в оболочку фантастических образов. Попадаются также и вопросы самого Харакани, обращенные к другим шейхам, и ответы их. Вероятно, Харакани ссылался в своих проповедях на эти полученные им от своих учителей разъяснения.

Вторая глава по содержанию очень близка к первой, но здесь отсутствует форма вопроса и ответа и уже нет стремления к сжатой формулировке. Это отрывки из проповедей, и в соответствии с этим вся установка их скорее всего может быть названа морализирующей.

Глава четвертая посвящена изречениям, поясняющим природу *вали* или *инсан-и камил* — «совершенного человека». Несомненно, что некоторые из характерных черт *вали* Харакани приписывает себе самому, чем и объясняется заголовок.

Пятая глава — краткие молитвы, то в форме диалога души с богом (*мунаджат*), то в виде монолога. Эта часть особенно интересна для историка персидской литературы, ибо она с полной очевидностью показывает, где источник знаменитых *мунаджат* 'Абдаллаха Ансари — ученика Харакани.

Шестая глава, собственно говоря,— только эксцерпт, ибо она содержит всего-навсего два изречения, имеющих отношение к смятению *вали.*

Глава седьмая опять весьма интересна своей формой. Это обращения бога к Харакани, которые он выслушивает при посредстве своего сердца, нечто вроде беседы «наедине с собой». Почти все они вводятся словами: «Господь окликнул мое сердце и т. д.».

Восьмая глава — изречения, характеризующие практику суфизма.

Она изобилует известными суфийскими терминами (*истилахат*) и содержит много весьма любопытных бытовых деталей.

Глава девятая — суфийские хадисы, т. е. ряд изречений знаменитых шейхов, которые передавал Харакани. Здесь интересно отметить то, что на передний план выступают изречения знаменитого Байазида Бистами, которого Харакани считал своим пиром, хотя родился уже после смерти его и хырку получил из рук малоизвестного Абу-л-ʿАббаса Кассаба. Связь между Харакани и Байазидом — одна из интереснейших проблем в истории раннего суфизма, заслуживающая весьма серьезного внимания, ибо она проливает свет на самые сокровенные глубины психологии суфия. Изречения эти, помимо своего значения для биографии Харакани, крайне важны и для уточнения наших представлений о Байазиде, одной из самых замечательных личностей среди ранних хорасанских суфиев[19]. По форме хадисы Харакани весьма разнообразны. То это небольшие изречения, то анекдоты крайне фантастического содержания.

Наконец, последняя (десятая) глава, не имеющая в нашей рукописи номера, содержит целый ряд несвязанных между собой сцен из жизни Харакани, давая, таким образом, нечто вроде его фрагментарной и проникнутой значительной долей фантастики биографии.

Глава третья, содержавшая сообщенные Харакани предания о пророке, в нашей рукописи опущена. В рукописи заголовок характеризует все произведение как «избранные места» из *Нур ал-ʿулума (мунтахаб мин китаб-и Нур ал-ʿулум)*. Означает ли это, что выбраны только некоторые главы или сохранены все главы, но из каждой выбрано лишь все наиболее существенное, или же, наконец, это указание на упомянутый пропуск третьей главы, сейчас решить трудно. Необычайная краткость некоторых глав (шестой, седьмой и восьмой) скорее всего могла бы быть принята за доказательство того, что мы имеем перед собой эксцерпты из всех глав и что пропуск одной главы целиком произошел лишь случайно. Однако говорить о какой-либо системе в работе составителя эксцерпта безусловно не приходится. Едва ли он придерживался определенного принципа в своей выборке, скорее можно предположить, что он просто извлекал из оригинала то, что ему казалось более важным или более привлекало его внимание. Связь между отдельными частями приблизительно такова, как если бы автор, читая книгу, записывал для памяти только те места, которые ему почему-либо особенно нравились, совершенно не заботясь о сохранении общей линии.

Не подлежит никакому сомнению, что находящееся перед нами произведение — часть существовавшего когда-то большого целого, выборка, эксцерпт. В настоящее время связующие звенья вынуты и сохранившиеся части объединены только единством объекта, при полной внешней разъединенности. Что более пространная редакция *Нур ал-ʿулум* действительно существовала, можно, пожалуй, усмотреть из ряда изречений Харакани, которые сохранены ʿАттаром, но в нашей книге отсутствуют. Ручаться за то, что источником ʿАттара служила

[19] За последнее время фигура Байазида начинает привлекать к себе серьезное внимание западных востоковедов. Так, например, Л. Массиньон попытался установить основные тезисы его учения (см.: Massignon, *Lexique,* p. 243 sq). Его переводы изречений Байазида вызвали резкую критику со стороны М. Хортена (Horten, *Indische Strömungen,* H. I). Работа М. Хортена в свою очередь встретила необычайно суровую и, я сказал бы даже, грубую отповедь со стороны Г. Шедера. В работе *Indische Strömungen,* H. II. М. Хортен дает ответ Шедеру, не считая, однако, нужным входить в детали и довольствуясь указанием на полное непонимание Г. Шедером его работы.

именно полная редакция *Нур ал-'улум*, конечно, трудно, но вместе с тем стиль сообщенных им изречений Харакани и рассказов в нем вполне подходит к стилю дошедшего до нас текста, и это заставляет предполагать, что 'Аттар с какой-то версией этого произведения был знаком. Отклонения от *Нур ал-'улум* у 'Аттара наблюдаются главным образом в рассказах и анекдотах, где, по-видимому, 'Аттар позволил себе известную стилистическую обработку. Напротив, изречения иногда совпадают буквально. Впрочем, вопрос об источниках 'Аттара крайне сложен, и касаться его здесь едва ли уместно, ибо прямого отношения к нашей теме этот вопрос не имеет.

5. Автор

Заголовок рукописи приписывает *Нур ал-'улум* самому Харакани, говоря, что оно «*...мин калам аш-шайх Абу-л-Хасан ал-Харакани*». Однако нельзя быть уверенным в том, что это произведение действительно было написано самим шейхом. Сокращенный текст, который мы публикуем, как будто подчеркивает это, ибо, цитируя изречения Харакани, он всегда вводит их словами: «шейх сказал» или просто «сказал». Можно было бы предположить, что это добавление составителя выборки, ибо *гуфт,* равное арабскому *кала,* может показывать не только то, что автор слышал эти слова от такого-то, но служит также и для введения цитаты из книги. В данном случае я все же был бы склонен предполагать, что слова эти уже стояли в оригинале и не были внесены в наш текст составителем эксцерпта. Изречения составляют сравнительно небольшую часть всей работы, значительно больше места занимают рассказы о Харакани и его чудесах. Рассказы эти ведутся в третьем лице, за теми редкими исключениями, когда рассказ сообщается непосредственно со слов самого шейха. Трудно предполагать, чтобы Харакани сообщал о себе сведения в третьем лице, но еще более невероятно предположение, что составитель эксцерпта переделал первое лицо на третье [20]. Составитель, как мы видели выше, по всей вероятности был человеком весьма малоопытным в литературной работе, и ожидать от него сознательной литературной переработки почти невозможно.

Далее, большая часть рассказов составлена с явной целью возвеличения шейха в глазах потомства и содержит в изобилии описания сверхъестественных событий, «чудес» (*карамат*), совершенных шейхом. Трудно предположить, что все это Харакани рассказывал о себе сам, ибо если самовозвеличение и наблюдается у многих шейхов, то оно всегда облечено в форму экстатических возгласов, во время которых говорящий сам как бы отсутствует и все свое величие целиком переносит на единственно «реального» (с точки зрения суфия) потустороннего агента. Наоборот, мы видим, как легенда упорно старается подчеркнуть, что Харакани скрывал свои чудесные способности и всем муридам запрещал говорить о них. Кроме того, мы видим в тексте

[20] Впрочем, биограф Абу Са'ида Ибн ал-Мунаввар свидетельствует нам, что шейх Абу Са'ид всегда говорил о себе только в третьем лице. Биограф во всех его изречениях заменил для большей удобопонятности третье лицо первым. В тексте *Нур ал-'улум* в одном или двух рассказах мы имеем постоянные перебои, чередование 1-го и 3-го лица, которое как будто могло бы служить указанием на такую же переделку. С другой стороны, нам известно, что мусульманские авторы почти всегда цитируют свои источники буквально, не идя дальше сокращений или вставок и совершенно не меняя структуры оригинала.

рассказы, относящиеся к его смерти, что уже вполне исключает какую-либо возможность его авторства.

Таким образом, следует прийти к выводу, что выражение *мин калам* в заголовке относится только к изречениям, цитируемым в данном труде, автором же должно быть признано какое-то иное лицо. Установить имя автора, к сожалению, доныне никакой возможности не представляется, ибо текст ни малейшей опоры для этого не дает. В конце имеется приписка о том, что *Нур ал-'улум* закончено перепиской в ночь на воскресенье 4 зу-л-ка'да 698 г. (3. VIII. 1299) рукой «надеющегося на милосердие раба... Махмуда ибн 'Али ибн Салма». Кто такой этот Махмуд, только ли переписчик рукописи или в то же время и автор эксцерпта, решить пока невозможно. Остается надеяться, что дальнейшие изыскания в области суфийской агиографии помогут пролить свет на этот вопрос.

Весьма вероятно, что составителем *Нур ал-'улум* был кто-либо из муридов шейха, причем совершенно очевидно, что книга составлена уже после смерти Харакани, что доказывают рассказы о его смертном часе. Таким образом, мы можем приблизительно наметить время составления ее между 425/1033-34 г. (смерть Харакани) и 698/1299—1300 г. (год переписки рукописи), с колебанием в два с половиной столетия, причем уточнить эту крайне неопределенную датировку, к сожалению, весьма трудно. Исходя из выражений: «слуга старца говорил» и т. п., можно было бы предположить, что автор еще застал в живых лиц, бывших в непосредственном общении с шейхом. Однако такое предположение едва ли сможет выдержать критику, ибо появление в тексте таких фраз, конечно, отнюдь не является гарантией личного знакомства автора с этими людьми. Весьма возможно, что здесь просто пропущен *иснад,* т. е. цепь остальных передатчиков, и названо только последнее лицо, к которому данное сообщение восходит. Кроме того, наличие описания весьма большого количества чудес, совершенных шейхом, казалось бы, тоже должно указывать на то, что со времени смерти его успел пройти довольно продолжительный промежуток времени и образ святого чудотворца уже начал вытеснять собой реальную фигуру шейха [21].

Обращает на себя внимание тот факт, что биография эта сохранена в той же самой рукописи, которая содержит и биографию шейха Абу Са'ида. Причину этого угадать нетрудно: конец *Нур ал-'улум* содержит несколько рассказов о приезде Абу Са'ида в Харакан и его встречах и беседах с Абу-л-Хасаном. Очевидно, переписчик поставил себе целью объединить в одной тетради два произведения, имевшие между собой тесную связь, ибо *Нур ал-'улум* как бы дополняет биографию Абу Са'ида, освещая тот период его жизни, которому *Халат ва суханан* надлежащего внимания не уделяет.

При этом нельзя не отметить, что биограф Харакани с большой силой подчеркивает то почтение, с которым Абу Са'ид относился к нашему шейху. Из его рассказа можно заключить, что Абу Са'ид в полной мере признавал превосходство Харакани и отнюдь не стремился вступать в соревнование с ним. Более того, биограф указывает, что Абу Са'ид просил у Харакани благословения на дальнейшую деятельность и тем самым как бы признавал за ним наличие большей духов-

---

[21] Хотя нельзя упускать из виду того, что фантастические наращения на биографию совершаются зачастую с необычайной быстротой и иногда могут уже при жизни данного лица вполне заслонить собой реальные биографические факты.

ной силы. Этот факт еще лишний раз подтверждает предположение, что произведение это возникло в среде муридов Харакани, стремившихся всеми мерами возвеличить память своего покойного шейха, хотя бы и за счет его знаменитого современника.

В связи с этим невольно приходит в голову следующее предположение, могущее до известной степени объяснить происхождение книги (правда, ему навсегда придется оставаться гипотезой, ибо едва ли когда-нибудь можно будет найти для него объективное подтверждение). Весьма возможно, что именно появление биографии Абу Са'ида послужило толчком к созданию и нашей книги. Муриды Харакани видели, какое действие произвела посвященная памяти Абу Са'ида книга, в какой мере она содействовала процветанию его культа. Естественным следствием явилось желание создать аналогичный труд, посвященный деятельности их учителя, и оттенить в нем превосходство Харакани над Абу Са'идом. В таком случае можно было бы признать, что книга наша возникла непосредственно вслед за *Халат ва суханан,* крайней датой написания которой В. А. Жуковский считал 599/1202-03 г., и, следовательно, относится к самому началу XIII в. н. э. Со стороны языка *Нур ал-'улум* вполне свободно может быть отнесено к этой эпохе, ибо большая часть характерных для языка *Халат ва суханан* особенностей свойственна в полной мере и ему. Орфографические особенности опорой тут, конечно, служить не могут, ибо, как мы уже говорили, обе работы выполнены одним и тем же переписчиком и, следовательно, совпадение их в этом отношении вполне естественно и никаких выводов делать не позволяет.

Отсутствие точной датировки и невозможность установить имя автора *Нур ал-'улум* отнюдь не умаляют исключительную ценность этой небольшой книги. Перед нами еще один документ, показывающий некоторые стороны жизни хорасанского суфия V в. х. и живо и ярко обрисовывающий его быт. Помимо этого, изречения Харакани, сжатые и лаконичные, показывают нам своеобразный суровый облик шейха. Типичный *маламати,* тщательно скрывающий от чужих глаз свою духовную жизнь, в минуты экстаза он наполняется сознанием мощи, доходящим до крайних пределов и временами носящим все признаки мании величия. Культ памяти знаменитого Байазида Бистами порождает у Харакани стремление воссоздать учение этого шейха во всех его деталях и приводит к почти полной утрате своей собственной индивидуальности.

Но наряду с этим Харакани отличается от прочих своих современников весьма характерной чертой, у других суфиев этой эпохи почти не встречающейся. Его суфизм теряет характер эгоцентризма, столь типичного для большинства представителей суфизма, которые ищут только личного «единения», пекутся только о своем собственном «я», стремясь растворить его в «я» космическом. Харакани — один из немногих суфиев, провозгласивших доктрину действенной любви, видевших цель своего существования в служении страждущему человечеству. Одно изречение его, сохраненное нам 'Аттаром [22], говорит больше, нежели целые томы теоретических трактатов:

«Ученый встает поутру и ищет увеличения знаний, аскет ищет увеличения подвигов, а Бу-л-Хасан печется только о том, чтобы порадовать сердце брата [своего]».

Для изучения этой своеобразной личности наша книга является

[22] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. II, стр. 223, стк. 3.

документом необычайной ценности, позволяющим более или менее точно фиксировать место Харакани в ряду «отцов» хорасанского суфизма. К этой работе исламоведы еще только приступают, пытаясь от расплывчатых общих характеристик перейти к отдельным течениям, исследование которых впервые позволит проследить настоящие линии развития философской мысли ислама, а тем самым и связанных с ней философских школ Европы.

Текст

بسم الله الرحمن الرحيم رب سهّل و تمم المنتخب من كتاب نور العلوم من كلام الشيخ ابى الحسن الخرقانى رحمة الله عليه

باب اوّل در سوال و جواب باب دويم در وعظ و نصيحت باب سيم در احاديث رسول عليه السلام باب چهارم در لطفى كه خداى تعالى با وى كرد باب پنجم در مناجاتى كه با خداى تعالى كرده است باب ششم در هيجان وى باب هفتم در وحى القلوب باب هشتم در مجاهدت باب نهم درحكايت وى باب دهم در كرامات وى

باب اوّل در سوال و جواب پرسيدند كه درويشى چيست گفت دريائيست[a] از سه چشمه يكى پرهيز دوم سخامت سيوم بى نياز بودن از خلق خداى عز و جل

شيخ رضى الله عنه از صوفى پرسيد كه شما درويش كرا كوئيت گفت آنرا كه از دنيا خبرش نبود شيخ گفت چنان نيست بل كه درويش[b] آن بود كه در دلش انديشه نبود و مى كويد و گفتارش نبود و مى بيند و ديدارش نبود و مى شنود و شنوائيش نبود و مى خورد و مزهٔ طعامش نبود و حركت و سكونش نبود و اندوه و شاديش نبود درويش اين بود

شيخ مريدرا پرسيد كى هركز زهر خوردهٔ گفت نى هر كه زهر خورد بميرد گفت پس تو هركز حلال نخورده باشى كى هر كى نان خورد چنان نداند كه زهر مى خورد حلال نخورده باشد

پرسيدند كه غريب كيست گفت غريب نه آنست كه تنش درين جهان غريبست بل كه غريب آنست كه دلش در تن غريب بود و سرّش در دل غريب بود

(4 a) پرسيدند كه دوستان ويرا چه علامتست گفت آنك دوستى دنيا از دل او بيرون بود

پرسيدند[v] كه چكنيم تا بيدار كرديم گفت عمر خويش از پيش بركيريت و چنان دانيت كى نفس بار پسين آمده است و در ميان دو لب تو منتظرست خواهد كه بيرون شود بزرگى شيخ را گفت كه همتى بدار كه كتابهاى من پريشان شده است گفت تو نيز همتى بدار تا يكبار نام دوست بر زبان رانم چنان كه سزاست يا دو ركعت نماز كنم چنانك از وى بمن آمده است

پرسيدند كه وسواس از چه خيزد گفت كه مشغولى دل از سه چيز خيزد از چشم و كوش و لقمه بچشم چيزى بينى كه نبايد دل‌را مشغول كند و بكوش چيزى شنوى كه نبايد دل‌را مشغول كند و لقمهٔ حرام دل‌را بيالايد وسواس پديد آيد

---

[a] ʿАттар II, 335, 8; Наме-йи данишваран, I, 183.
[б] ʿАтт. I, 240, 20 и 247, 6; Наме-йи данишваран, I, 183.
[в] Атт. II, 251, 3.

روزی [а] شیخ از صوفی پرسید که دوست داری که با خضر علیه السلام دوستی داری گفت دارم گفت سال تو چند است گفت نود و هفت گفت نان خدای که نود و هفت سال خوردهٔ باز ده نیکو نبود که نان خدای خوری و صحبت با خضر داری

شیخ را پرسیدند که مرید راست‌گوی کیست گفت آنك سخن از دل گوید یعنی آنك در دلش باشد

پرسیدند که مرید کیست گفت آنك وی از در در آید پیررا بوی مشغول نباید بود مرید آن بود که در صحبت پیر هر کجا بنشیند شاد بود و اگر همه در صف نعال بود و مرید نبود هر که‌را بباید فریفت چنانك مادر بچه‌را فریبد کلیچه را بروغن در مالد و بوی دهد

شیخ گفت [б] مؤمن‌را همه جایگاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود و ماهش همه ماه رمضان بود هر کجا باشد در زمین چنان زید که در مسجد و همه ماهها را چنان حرمت دارد (4[в]) کی ماه رمضان‌را و در همه روزها چنان نیکوئی کند که روز آدینه

پرسیدند [в] در رقص گفت رقص کار کسی باشد [г] که پای بر زمین زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد (تا) عرش بیند و هر چه جزین باشد آب ابو یزید و جنید و شبلی برده باشد

دانشمندی از شیخ سوال کرد کی نصیحت بی حیانت کدامست گفت آنك نصیحت کنی و کردن نیافرازی که من از ایشان بهترم و طمع دنیا در میان نیاری

پرسیدند [д] که عارف کیست گفت مثل عارف مثل مرغیست که از آشیانه رفته بود بطمع طعمه و نیافته قصد آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت ماند و خواهد که بخانه رود نتواند

پرسیدند کی هر کرا هستی خدای بر دل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد (گفت) از فرق تا قدم وی همه بهستی خدای اقرار کند دستش و پایش نشستن و رفتن و دیدن تا آن بادی که از بینی وی بیرون آید گوید کی الله چنانك مجنون بهر که رسیدی گفتی لیلی اگر بر زمین رسیدی و اگر بدریا یا بدیوار بمردم و کاه و کوسپند بجائی که گفتی انا لیلی و لیلی انا

(گفت) نالندکانند و گران‌باران نالندکان کسانی اند کی زخم خوردند و گران‌باران ارباب وقت اند هر که زخم خورد جراحتش مرهم نپذیرد و هر که در بار وقت ماند جای رحم باشد کی خدای تعالی اگر آنچ بانبیا در آمد باولیا در آمدی یك [е] لا اله الا الله گوی بنماندی و اگر آنچ بر مصطفی علیه السلام در آمد اگر بر کوه قاف در آمدی کوه پاره پاره شدی هر که [ж] سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر [ж] آسمان کند دل آبله شود

پرسیدند که نهار جوانمردان چیست گفت انك بی دل شوندو دریاها (ی) جلاب محبت سرد کرده اند اما بدین عالم (5[а]) بسی نکشادند و آن قدر که کشاده‌اند دوستان‌را بس نکرده است بدین معنی طالبان قدم برتر می‌نهند تا مکر سیراب شوند چنان همی در تازند و تشنه همی میرند چون چاهی که در کرمابه بادیه آبی اندك ویرا بس نکند خود را بچاه می‌اندازد و تشنه همی میرد

[а] 'Атт. II, 219, 20.
[б] 'Атт. II, 253, 21.
[в] 'Атт. II, 202, 25.
[г] Рук. — вторично.
[д] 'Атт. II, 243, 1.
[е] 'Атт. II, 245, 2.
[ж] 'Атт. II, 241, 16.

پرسیدند[а] از قدم مردان گفت اول قدم آنست که گویند خدای و دیکر نه قدم دویم آتش است سیوم سوختن پس شیخ[б] پرسید آنجا کی ترا کشتند خون خودرا دیدی گفت بکوی آنجا کی مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بروی مباحست

پرسید که را رسد در بقا و فنا سخن گفتن (گفت) کسی را کی بیك تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی می وزد که همه درختان از بیخ بر کند و همه بناها خراب کند و همه کوهها بردارد و همه دریاها بانبارد ویرا ز جایکاه نتواند جنبانیدن پس آنکاه ویرا رسد در فنا و بقا سخن گفتن

پرسیدند کی بچه دانیم که اندرون یك است گفت بدانك زبان او هم یکی باشد هر کرا زبان پراکنده بود دلیل بود که دل او پراکنده بود بزرکان گفته‌اند دل دیکست و زبان کفکیر هر چه در دیك باشد بکفکیر همان برآید دل دریاست زبان ساحل چون دریا موج کند بساحل همان اندازد که در دریا بود

گفت[в] غایب مردان سه است اوّل آنك خود را دانی که خدای ترا داند وچنین کس کم بینم دوم آنك تو باش[г] و وی باشد سیوم آنك همه او باشد تو نباشی گفت اکر همه جهان نواله کنی و بدهان مومنی نهی حق نکزارده باشی و اکر از مشرق تا مغرب روی تا دوستی زیارت کنی بهر خدای بسی نرفته باشی

پرسیدند[д] که کریهٔ مردان بر چه باشد بر وصال گفت چون دل کریان شود آب چشم خون شود و چون چشم ببیند بول خون شود و چون کوش بشنود استخوان کدازد و چون وقت برآید فنا پدید آید

باب دوّم در وعظ و نصیحت

شیخ ابو الحسن علی بن احمد الخرقانی رحمة الله علیه چنین کفته است خداوندان دل کسانی‌اند که دل نکاه دارند و بی‌دلان کسانی اند که اندیشهٔ دل ایشان همه یاد خداوند بود جل جلاله و چه خوشتر از آنك خداوند می‌بیند که بردل وی جز یاد حق نباشد و هر چه ما دون اوست بر دل او نکذرد

شیخ گفت[е] سخن کوی تا شنوندهٔ خدایرا ندانی و سخن مشنو تا کی رساننده بکوش خدایرا ندانی

پنج آبست سه‌ازآن جوانمردان دوست دارند یکی آب حیوة دوم آب حوض کوثر سیوم آب... ست[ж] چهارم آبیست که عارفان دوست دارند و آن آب محبت است[з] پنجم آبیست که خدای دوست دارد و آن آب دیدهٔ بندکانست خاصه کناه‌کارانست

شیخ کفت اکر بنده با بنده خصومت کند خداوند حکم کند میان ایشان اکر بنده عاقل باشد از خدای جل جلاله خصمی کند نه کی درمانی

شیخ کفت خداوند خلقی‌را بدوستی کرفتست[и] و بر اسباب یاری نشانده و فرمود که داد خلقان بدهیت و کروهی را بدوستی کرفته است و ببار فرستاده و کفته است که انصاف خلقان بدهیت و کروهی‌را بدوستی کرفته است و بدشت فرستاده و کفته است با خلق من خیانت مکنیت و کروهی‌را بدوستی کرفته است و در زاویه نشانده است و کفته است

[а] ʿАтт. II, 246, 16.
[б] ʿАтт. II, 232, 18.
[в] ʿАтт. II, 245, 10 и 244, 12 вар.
[г] ʿАтт. II, 244, 12.
[д] ʿАтт. II, 244, 8.
[е] Ср. ʿАтт. II, 244, 13.
[ж] Лакуна.
[з] Ср. там же, 232, 7.
[и] Ср.там же, II, 235, 14.

در من همی نکریت

ای بسیار کسانی بر پشت زمین زنده می دانیم و ایشان مرده‌کانند و ای بسیار کسانی که در شکم زمین مرده می دانیم و ایشان زنده‌کانند

کفت همه یك بیماری داریم چون بیماری یکی بود دارو یکی باشد جمله بیماری غفلت داریم بیائیت تا بیدار شویم

شیخ کفت اکر آتشی از تنور تو در جامهٔ تو افتد تو زود کوشی تا بکشی روا داری که آتش کبر و حسد و ریا در دل تو (6[а]) قرار کیرد کی این آتشی است که دین ترا بسوزد

شیخ کفت پیوسته باید که از اندام مؤمن یکی بخداوند جل جلاله مشغول باشد یا بدل اورا یاد میکند یا بزبان ذکر او همی کوید یا بچشم دیدار وی می‌بیند یا بدست سخاوت می کند یا بقدم زیارت مردان همی رود و یا بسر خدمت مومنان همی کند و یا از ایمان یقینی همی بدارد[а] و یا از خرد معرفت همی دارد[б] و یا از کار اخلاص همی ورزد و یا از قیامت حذر می‌کند این چنین کس من کفیلم کی چون سر ازکور بر کند کفن کشان می‌رود تا به بهشت

شیخ کفت چنانك وقت نا آمده از تو طاعت نخواست تو نیز روزی فردا کی نا آمده است امروز مخواه باب لب محمد ماند[в]

باب چهارم[г] در لطفی که خدای تعالی با وی کرد

شیخ کفت نقل است که دل بآخر کار بجایی برسد که آواز دل خود بکوش سر خود بشنود چون آواز منقطع کردد نور دل خویش بچشم سر خویش بیند

شیخ کفت در خبرست که خداوند جل جلاله حکمت‌را بفرستد و هفتاد هزار فرشته با وی بالین ببالین بر می‌کردد می خواهد که دوستی دنیا دران دل نبود تا در شود و جایکاه کیرد آنکاه باین ملایکه را کوید شما جای خویشتن شویت که من جای خود یافتم بنده دیکر روز بامداد حکمت می کوید که خدایش داده بود

نقلست[د] که خدای‌را بر زمین بندهٔ است که چون وی مر خدایرا یاد کند شیران در بیابان در لرزه آیند و بول افکندن کیرند از ترس خداوندرا و ملایکه در آسمانها در قرع افتند.

نقلست[е] که کفت کسی بایستی که میان وی و خداوند حجابی نبودی تا چون بکفتمی که الله بودی که از خدای با خبر شدی و

نقلست که کفت که خدای جل جلاله دوستان خویش‌را بپاکی خویش بیاراید و بیکانکی خود پرورد و بعلم خود ادب کند و در (6[д]) دولت و قدرت خود کیرد و سلطانی دهد بایشان

شیخ کفت هزار دیده بخشید بمن در دیده اول هر چه جز خدای بود همه بسوخت نه صد و نود و نوه‌را من دانم و

نقلست[ж] که هر مومن‌را هیبت چهل ملك دهد و این درجهٔ کمترین است و این هیبت از خلقان بپوشد تا خلقان با ایشان عیش توانند کردن

[а] Рук. ورزد или بدرد. [б] Ср. там же, II, 235, 7. [в] 3-я глава опущена.
[г] В рук. только لطف. [д] Ср. 231, 24. [е] Ср. 216, 15. [ж] 235, 15.

الباب الخامس فی المناجات من کتاب نور العلوم

آلهی خلق تو شکر نعمتهاء تو کنند من شکر بودن تو کنم نعمت بودن تست شیخ کفت خداوند بر دل من ندا کرد بندهٔ من چه بایدت بخواه کفتم آلهی مرا بودن تو نه بس که دیکر خواهم

و هم شیخ کفت که کر قیامت خدای جل جلاله مرا از من پرسد درخواست کنم که خداوندا مرا از خود پرس و از یکیٔ خود پرس

آلهی من از تو بتو توانکرم آنچ من دارم توئی و تو باقیٔ و آنچ تو داری وقت باشد که نبود

کفتم آلهی پنجاه سالست تا در محبت توم در سرّم ندا شنیدم که پیش از آدم ترا بدوستی کرفته‌ام دست که ننشست

کفتم آلهی مرا تو می‌بائی شنیدم در سرّ خود اکر مرا خواهی پاك باش که من پاکم بی‌نیاز باش از خلق که من بی نیازم

کفتم آلهی خوشی با توست اشارت ببهشت می کنی

کفتم آلهی اکر در همه جهان کس بر خلق تو مهربان‌تر بود درین وقت از خود ننك دارم

کفتم آلهی اکر قصهٔ اندوهکینان بر تو خوانم آسمان و زمین خون کریند

الباب السادس فی الهیجان (؟)

درد جوانمردان اندوهیست که بهیچ وجه در دو جهان نکنجد و آن اندوه آنست که (7[a]) خواهند که ویرا سزا بوی یاد کنند نتوانند کفت[a] * این خلق همه بامداد و شبانکاه در بند آنند که وی‌را یابند یابنده است که او ویرا خواهد.

الباب السابع فی وحی القلوب

شیخ ابو الحسن کفت خداوند جل جلاله بر دل من ندا کرد که بندهٔ من اینها کی دست در تو می‌مالند و پس مرك تو بکور تو زیارت می‌آیند هشیار باش که ایشانرا با من ترا باید میانجی کردن

شیخ کفت مولی بر دل من ندا کرد و کفت هر کجا نیاز است مراد منم و هر کجا دعوی است مراد خلقانند

شیخ کفت خداوند جل جلاله بر دل من ندا کرد که بندهٔ من مهمان مرا حق بکذار کفتم آلهی من ندانم که حق مهمانان تو چکونه کذارم کفت کسانی که بسلامی مهمانی تو آیند باید کی علیك السلام بیابند و کس بود که مرا دوست دارد از دوستی من ویرا آرزوی تو کند و کس بود که خود آمده بود تا با تو اندوه ورزد و کس بود که با من بچیزی درمانده بود و کس بود کی من ویرا از وی کرفته باشم آمد و شد وی معلوم نباشد و این مهمان من بود و کس بود که این جهانی چیزی نخواهد از تو پس خداوند تعالی مرا کفت که هر چه بینی که من با تو کردم با خلق من آن کن کفتم[6] آلهی من با خلق تو آن نتوانم کرد کفت از من یاری خواه شیخ کفت[в] مولی تعالی بر دل من ندا می فرمود

---

[a] 240, 33. [6] Рук. کفت. [в] 245, 13.

مرا با تو مخاطبه بچهار چیز است بدل و تن و زبان و مال دو بمن میدهی و دو باز میگیری یعنی بتن طاعت می‌کنی و بزبان قرآن میخوانی دل و مال بمن نمی دهی و مرا خود کار با این دو بیش است اکر خواهی این دوی دیکر بتو بکذارم (7[б])

الباب الثامن فی المجاهدة

شیخ کفت[а] جهد مردان چهل سال است ده سال رنج باید بردن تا زبان راست شود و بکم (از) ده سال زبان راست نشود و ده سال رنج باید تا این کوشت حرام کی بتن ما برسته است از ما بشود و ده سال رنج باید برد تا دل با زبان راست شود هر که چهل سال قدم چنین زند امید باشد که از حلق وی آوازی برآید که در وی هوا نبود کفتند اینرا نشانی بود شیخ[б] روی سوی کوه کرد و بکفت الله سنکها از کوه جدا شدن کرفت و شیخ کفت هر که نام خدای برد چنان باید که از سه حال خالی نبود اما بول او چون خون سرخ کردد یا خون انکشت سیاه جکرش باره باره بکسلد و از ترس بیرون آید

و کفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انکشت من بیامده است و هنوز خدای‌را بسزای او یاد نکرده‌ام

و کفت[в] از دنیا مرو تا از سه حال یکی پیدا نشود یا آنکه در محبت خدای آب چشم خویش خون بینی یا از ترس او بول خویش خون بینی یا در بیداری استخوانت بکدازد و باریك شود

شیخ کفت عبادت هر کس کند اما امل ز عبادت هر کس نتواند دور کردن

کفت نماز کردن و روزه داشتن کار عابدان بود اما آفت از دل جدا کردن کار مردان بود

شیخ کفت در کرسنکی چندان بکوش و اکر ورد یکی روز داری سه روز و اکر سه روز داری چهار روز و می فزای تا چهل روز یا بسالی آنکاه چیزی پیدا آید[г] چون ماری در دهان کرفته چیزی چون بیضهٔ مرغی یا سپید بود یا سرخ یا زرد بیاید و دهان بر دهان تو نهد بعد از آن هرکز نخوری شاید (8[а]) پس[д] بعد ازآن کس بود کی در هفتاد یکبار آکاه شود و کس بود که در بیست سال و کس بود که در ده سال و کس بود که در چهار ماه و کس بود که درهر (؟) ماه و کس بود که در هفته آکاه شود و کس بود که هر وقت نمازی آکاه شدن آن ببین که دل او بی خبر باشد از هیچ خبر ندارد که این جهان و آن جهان است روا بود بزبان حدیث این جهان و آن جهان کوید لکن دل ازین جهان آکاه نبود

شیخ کفت دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود طاعت کنی آنکاه تا دمد اعبد الله کانك تراه

پس کفت شب شود و خلق بخسبند تو این تن‌را غل و پلاس و تازیانهٔ جرمین دار کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد کوید بندهٔ من ازین تن چه میخواهی بکو آلهی ترا خواهم کوید بندهٔ من دست ازین بیچاره بدار من آن توم هر روز آثار لطف و رحمت مولی بر ما نو می شود تا نیت دلها نو کنیم

شیخ کفت از بسیار جانها آواز ماتم بر آید و از بعضی آواز دف هر چند در دل خود می نکرم همه آواز ماتم می‌برآید آواز دف نی

کفت بر در هر که سالی باشی آخر روزی بکوید درآئی بآنچه ایستادهٔ پنجاه سال بر در او بیست کفیل تو منم

[а] 243, 20 и 244, 8.
[б] Рук. کفت перечеркнуто.
[в] 244, 8
[г] 221, 5.
[д] 229, 20.

شیخ گفت اگر در معرفت سخن گوئی هفصد بابست هر بابی هفصد شاخ هر شاخی بدیکری نماند عالم[a] علم برداشت و بکنارهٔ شد و با آنش خوشست زاهد زهد برداشت و بکنارهٔ رفت و با آنش خوش است عابد عبادت برداشت و با آنش خوشست شو هم اندوه بردار تا با خدایت خوش بود اگر مارا عمر نوح بودی و در آن عمر دو رکعت نماز از ما بخواستی چنانکه از وی بما آمده است دشوار بودی اکنون خود کی در شباروزی پنج نماز (8[б]) چون کوه خواسته است حال ما چون باشد

شیخ گفت خدای جل جلاله شمارا بدنیا پاك آورد شما از دنیا بحضرت پلید مرویت گفت مشاهده آنست که او باشد تو نباشی هر چه بند بنده بود بر گیرد و هر چه سزاوار او بود بنهد تا هر چه ظاهر شود از بنده سزاوار او بود

الباب التاسع فی الحکایات

شیخ ابو اسحاق در پیش شیخ گفت همه بادیه مرا آرزوی شیرینی کرد نخوردم شیخ گفت مرا همه بادیه شیرینی آرزو نکرد و خوردم

ابو یزید رحمه الله گفت دورترین از درگاه خداوند کسانی‌را دیدم که ایشان خویشتن‌را نزدیك‌تر دارند

ابو یزید رحمه الله گفت کی جواب سخن یاد داریت هر که جواب سخن خویش یاد ندارد هرگجا کی سخن گوید باك ندارد حساب روز قیامت یاد داریت کی هر که حساب قیامت یاد ندارد مال از هر کجا جمع کند باکی ندارد قدر رفتن نیك شناسیت هر که قدر رفتن نیك نشناسد صحبت با هر که دارد باکی ندار

ابرهیم زاهد گفت گرمکاهی برنائی از هوا درآمد و در بکوفت من نیز درش بکشادم قدری نان بر برك انجیر نهاده بود مرا داد و گفت مرا دعا کن باشد که از کفر این تن باز رهم و در هوا شد دیکر روز همان وقت در بکوفت وقدری نان بر برك انجیری نهاده مرا داد و همان بکفت‌و روز (سیم[б]) همان وقت آمد و همچنان گفت که مرا دعا کن تا از کفر این تن باز رهم و در هوا شد

(پس) شیخ رضی الله عنه گفت ای جوانمرد آنك در هوا می‌پرد ازین نفس فریاد میکند کی اینجا نشسته‌ایم چه باید (کرد[в]) بزرکی از توانکران بنزدیك مردی از کبار اهل حقیقت درآمد گفت درم دوستر داری یا خصم گفت درم گفت پس چون است کی درم می‌مانی و خصم می‌بری[г] ... (9[a]) وی‌را با وی بخشیدیم گفت در جواب که ای خداوند حکمت چیست من درخدمت تو و وی در خدمت (من[д]) آواز شنید کی وی خدمت محتاج کرد و تو خدمت بی نیاز

شبلی قدس الله روحه (العزیزدر[e]) مکه نزدیك حلاقی شد ویرا دید بر کرسی نشسته و جامهٔ نیکو پوشیده و شاکردان موی می تراشیدند شبلی آنجا شد و سلام کرد گفت ای استاد از برای خدای این موی مرا تراش استاد از کرسی فرود آمد و شیخ را موی تراشید یکی از بغدادیان آمد و نقد آورد کی از بغداد مرا گفته اند بشبلی ده گفت بر سر صندوق استاد نه استاد گفت کاشکی تو شبلی نبودهٔ مرا کوئی برای خدای مویم بتراشی اکنون مرا می‌مزد دهی گفت آری من شبلی‌ام استاد گفت نامت شنیدم و لکن ندیده بودم ایشان درین سخن بودند سایلی بیامد و چیزی خواست

---

[a] 247, 8. [б] Лакуна. [в] Порча.
[г] Несомненно пропуск. [д] Порча. [e] Порча.

حلاق گفت آنچ بر سر صندوق نهاده است برگیر ترا داده‌ام شبلی گفت با خود گفتم آنچ بر سر صندوق است استاد نمی‌داند کی چهار صد دینار است مرا گفت نه بینی که کی می‌خواهد برای که می‌خواهد و من از برای که می‌دهم

بزرگی در پیش خواجه گفت شبی از عسس بترسیدم در کنج خانه شدم خویشتن را بغل‌و پلاس و تازیانه خانه[a] ادب کردم گفتم تو تصور بدان جایگاهی که از مخلوق می‌ترسی خواجه گفت هر گاه که مرا اندیشهٔ روزی آمدی چنین کردمی گفتمی تو غم روز می خوری

بو یزید قدس الله روحه العزیز گفت کار خویش‌را باخلاص ندیدم تا همه خلق‌را بجای ترك ننهادم

بو حامد مرینی بن مغفل‌را پرسید کی نشان بندکی[6] نیکو کمان بود چه باشد بو حامد گفت نیافتی که بندهٔ نیکوکمان آن بود که دست در آستین کند و نکیرد آنچ نهاده باشد شیخ ابو الحسن (9[6]) گفت تو هم نیافتی نیکوکمان آن بود که روی معاینه بود و دستش در آستین نباید کردن

بو یزید قدس الله روحه العزیز گفت یك شب نفس‌را گفتم نماز کن گفت من مرده‌ام جامها بیرون کردم گفت مرده را جامهٔ نیکو نباشد بوریا درپیچیدم و بخفت گفتم که اکر آنی که مردهٔ تا روز در رنج بود شیخ ابوا لحسن خرقانی گفت من نیز شبی گفتم ای نفس نماز کن گفت نتوانم برخاستم و خودرا رنج بربستم و گفتم مردهٔ تو آنکاه بمحراب آوردم اورا بعد از آن بگفت که بکنم

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود خطاب شنید که یا موسی زنهای را نکاه دار چون ازان مقام درکذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان موسی آستین کشاد کبوتر درآمد زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاری‌را نکاه دار موسی دست دراز کرد تا پارهٔ کوشت ران برکند و بوی دهد باز گفت یا موسی ندانی که کوشت پیغامبران بر ما حرام است من عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف می کرد کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن گفت باز حاضر است بیاید و بکیرد کبوتر گفت کسی که عهدکند باز نکیرد و نشکند کبوتررا رها کرد با باز (10[a]) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد

لقمان حکیم رضی الله عنه پسررا گفت هر چه امروز بکوئی بنویس و روزه دار و شبانکاه کفتهارا بر من عرضه دار آنکاه طعام خور چون شبانکاه شد بایکدیکررا عرضه می کردند دیر شد وروز دویم همین گفت تا عرضه کرد دیر شد روز سیوم همین گفت پسر گفت تا شبانکاه کرده و کفته عرضه می کنم و از عهده بیرون می‌آیم طعام خوردن دیر میشود امروز هیچ نکفت از بیم عرضه کردن شبانکاه پدر عرضه خواست گفت از بیم عرضه کردن هیچ نکفته‌ام لقمان کفت‌بیا و زود نان بخور شیخ گفت روز قیامت کم‌کویندکانرا حال چنان خوب باشد که پسر لقمان‌را

پیش ابو یزید گفتند کی شب بود که جانم از خلق ببرید گفت اکر بریدی یك مرد نمونه در میان خلق بدارند تا بر پی او مردان خیزند

بلال بلخی بنزدیك بو یزید درآمد گفت یا شیخ ملائکه بر سر کوی تو میزنند بو یزید گفت مسکین بر سر کوی من چه کار دارد

---

[a] Читай خام или چرم.

[6] Читай بندهٔ کی.

بو القاسم جنید رحمه الله بر منبر وعظ می‌کرد ابو الحسن نوری برگذشت گفت یا ابا القاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درمان کردند شما زنار ورزیدیت پیشگاهتان نشاندند جنید از منبر فرود آمد (10b) چهل شباروز در خانه بنشست و بیرون نیامد

حسن بصری و حبیب و ثابت و مالك دینار و محمد واسع پیش رابعه درشدند رابعه ایشانرا پرسید کی شما خدایرا بر چه پرستیت هر یکی چیزی بگفتند رابعه دست بر دست زد و پیش بجست و گفتا این پرستار بلیه اختیار نکند من عبادت کنم خواه کو بهشت بر خواه دوزخ همه از آن اوست

بو یزید گفت آلهی از این دوستی من زمین‌را آگاه کن زمین جنبیدن درآمد مردی گفت یا شیخ زمین در جنبیدن آمد گفت آری خبر دادندش

بو یزیدرا گفتند بجهد بنده هیچ بود گفت نی ولی بی جهد نبود

بو یزید وقتی بخانه درآمد طبقی مرود دید گفت که آورده است گفتند فلان گفت برداریت وبریت و بکوئیت آب مردمان کیری و درختان آب دهی و امرود بنزد ما فرستی

بو یزید پوستین داده بود تا بدوزند آن شخص بدوخت چون باز می‌آورد پسررا داد تا بر دوش نهد تا برکات به پسرش رسد و خود در پس پسر میرفت چون بدر مسجد رسید از کتف پسر فروگرفت بر دوش خود نهاد و پیش بو یزید درآمد چون بخانه باز آمد شبانه در خواب دید کی مردستی و ملائکه بکور وی درآمدندی و وی بترسیدی گفتی من پوستین بو یزید بر کتف خود نهاده‌ام ملائکه با هول از پیش او می‌رفتند و وی ایمن شدی از آن ترس

بلال بلخی(11a) بو یزیدرا گفت من امسال ترا در مکه دیدم بو یزید گفت من آن نبوده باشم سه بار بلال می‌گفت مردمان گفتند ما بلال‌را دروغکوی نداریم و ترا هم نی این چه حال باشد گفت مومن از قرص آفتاب عزیزتر است مر خدائی‌را عز و جل قرص آفتاب بیک جای بود ولکن بهمه شهرها می‌نماید و خود می‌آرد و خود می‌برد آن نمودن از خدای باشد بر وجهی کی بنده‌را خبر نبود

بو یزید گفت ابراهیم صلوات الله علیه از ساره گله کرد بحضرت خداوند فرمان آمد با ساره مدارا کن تا بتوانی زیست و نه فرمود که ساره‌را رها کن

ناموسی گفت بمکه شدیم و حسن عامره با ما بود بنزدیك بو الحسن خرقانی درشدیم مارا گفت ای ناموسی چند گاه است تا در مسئله در مانده‌ام از بسیار کس پرسیدم هیچ کس مرا جوابی نداد که دل من بدان قرار گرفتی ناموسی گفت بکوی گفت مردمانی دیدم که ایشان در موقف بصف اولین درنیامدند و در طواف‌گاه بر مردمان طواف نکردند و در غزاة بصف اولین درنیامدند و من ایشانرا چنان پنداشتم که از آسمان باران بدعاء ایشان می‌آید و نباتها از زمین بدعای ایشان می‌روید و جملهٔ خلق بر روی زمین بدعاء ایشان ایستادند درآنجا چه حکمت بود ناموسی گفت ایشان مردمانی بودند بهمکی عمرشان یکبار خدای‌را (11b)جل جلاله معصیت آورده بودند آن بر دل ایشان جایگاه گرفته بود ازین جهت بود که در نیامدند تا از شومیٔ گناه ایشان چیزی ازین خلق منقطع شود

احمد حرب بنزدیك بو یزید جای نمازی فرستاد گفت چون شب نماز کنی بزیر قدم افکنی بو یزید باز فرستاد و گفت بالش فرست بنزدیك من کی در وی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخسبم

علی‌دهقان[a] گفت که مرد بیك اندیشهٔ ناصواب که بکند دوسالرا راه از خدا پس افتد

بو یزید گفت خدای با من فتوحها کردست تا بجایگاهی رسیدم که قبه پدید آمد و در

[a] ʿAtt. II, 233, 20.

وی پدید آمد از کرد آن می‌کشتم بر آن در بماندم هیچ کس نبود که چیزی در اینجا بردی یا چیزی بیرون آوردی بهر چه خواستم که این در کشاده کنم نشد ذکری پدید آمد خوش آن ذکر خوش در حلق کرفتم آن در بکشادند و هر کرا آن در بر وی بکشادند بکذارند که در آنجا شود ای بسا چیزها که در آن توان دید

ابو یزید وقتی می‌کفت مرا قیامت اسیری کردان میان حکم تو و خلق تو حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیف‌اند طاقت ندارند

بو یزید کفت ای مرد دستت کیرند و بررسند کویند مردی نیکوئی درمیرفت چنانك [کفتاردر] سوراخ باشد کویددر آنجا نیست کفتار با خود کوید شاید که مرا نمی‌بینند و نمی‌دانند که من در اینجاام پس آنکاه آکاه (12[а]) شود که ریسمان در کرد تن کرده باشند و از سوراخ بیرون کشند

احمد خادم کفت در بزرکی طعنی کرد مردی می‌آمدم و کفت[а] آن بزرکی‌را خدایش سنك کرداند آن بزرك کفت چه خواهی مؤمن‌را سنك‌اکر با من نکفته بودئی کی بوی چیزی رسید اما چون با من کفتی واجب دیدم بر خود دعاء وی تا قیامت

حاتم اصم کفت وقتی حاجتی بخدای داشتم برداشت چون نکاه کردم دل با زبان راست نبود کفتند چون در موقف بایستی درهای آسمان برحمت خدای بکشاید هر حاجتی که بخواهی روا شود آن سال بحج رفتم و در موقف بایستادم چون حاجت برخواستم داشت دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم باز آمدم (کفتند[б]) چون بغزاة شوی درکارزارکاه در صف مومنان بایستی درهای آسمان برحمت کشاده شود هر حاجت که بخواهی روا شود آن سال طبل بزدم و بغزات شدم و در صف پیشین ایستادم چون حاجت خواستم که درخواهم دل با زبان راست ندیدم حاجت بر نداشتم باز آمدم کفتند چون طهارت تمام بسازی‌و در خانهٔ تاریك شوی و دو رکعت نماز کنی و حاجت خواهی روا شود این بکردم خواستم که حاجت خواهم دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم دل‌را کریخته دیدم و زبان‌را آلوده من نیز نفس‌را بانک زدم کفتم (12[б]) اکر بانك آید که ای حاتم دل‌با زبان راست کن [تاحاجت][в] تو روا [شود[г]] چکنی

عبد الله واسع کفت شبی ابو اسحق هروی بنزدیك ما رسید پدرم بر جای نبود من نمدی بردم تا در زیر پهلو کند مرا کفت ای پسر نمد آوردی کفت دوش همه شب حوران کیسوی خودرا بستر من کرده بودند ای بسا که بر من نکریستی

ابلیس روزی نوح‌را صلوات الله علیه کفت یا نوح از من چیزی پرس نوح کفت عیب باشد فرمان آمد بشنو آنچ بکوید با تو غدر نتوان کردن کفت یا نوح ترا بر من حقی است کفت کدام کفت من در رنج می‌بودم که نباید که قوم اسلام آرند تو باری دعا کردی تا بر کفر رفتند دلم فارغ[д] شد اکر چه نوح این دعا وقتی کرده بود که خدای خبر کرده بودش که پیش کسی ایمان نخواهد آورد ازین سخن ابلیس دل‌تنک شد کفت یا نوح حسد مکن که من کردم حال من دیدی حریص مباش که آدم حریص کرد شنیدی چه رنج دید بخیل و متکبر مباش کی خداوند سرائی آفریده است بس خوش وکفته کی حرامست مر بخیلان و متکبران

بو علی رودباری مریدانرا بپرسید که شما هیچ اندی کرده است[е] از نیکی[ایکی کفت من [امشب نشستم[ж]] سایلی بدر سرای من آمد چیزی خواست من بدر آمدم وی‌را در کنار کرفتم

[а] Вп. کفتم — старое причастие.

[б] Очевидно пропущено.

[в] Порча.

[г] Порча.

[д] Рук. فاریغ.

[е] Вм. کرده اید.

[ж] Порча.

و در خانه بردم و جامهٔ خود در وی پوشیدم و بر تختش نشاندم (13[а]) و جملهٔ مال و ملك خویش بدو سپردم و زن خود رها کردم تا پس عدت وی خواهد اکنون مرقع پوشیدم و در پیش تو [بدو][а] زانو برنشسته بو علی هیچ چیز نکفت دیکری کفت من روزی بدر سلطان (می)[б] کذشتم یکی‌را کرفته بودند و دستش می‌خواستند که ببرند من دست خود فدا کردم و اینك دست بریده پس از ابو علی پرسیدند ازین هر دو کدام کاملترست کفت شما آنچ کردیت با دو شخص معین کردیت مؤمن چون آفتاب و مهتابست باید که منفعت وی بهمه رسد

بو یزید کفتست بندهٔ نیك آن بود که هر دو دست وی راست بود یعنی آنچ بهر دو دست کند نیکی بود تا فریشتکان (sic) دست راست نویسند چیزی نباشد که فریشتکان دست چپ نویسند

کفت اعرابی‌را مهمان آمد او پارهٔ پنیر می‌داشت پیش مهمان آورد مهمان سیر نشد در خانه شد و با زن کفت بزك بکشیم کفت ما مانیم که جز این چیزی نداریم اعرابی کفت ما بمیریم از کرسنکی سهل‌تر از آن باشد که مهمان ما کرسنه ماند بز کشتند و پیش مهمان آوردند چون وقت روان کردن شد مهمان خادم را کفت آنچ در دست داری بوی ده کفت این بسیارست وی یك بز بیش سخاوت نکرده است وی از همه خا.....ست و ما از بعضی دست وی بیش است

پیری کفت تا از پانزده کس نشنیدم که خلق‌را نصیحت کن سخن نکفتم هشت از ایشان (13[б]) آدمی بود و هفت نی پس شیخ کفت رضی الله عنه که از آن من ز پیش ماند ده[в] کس بودند که کفتند مرا که خلق‌را نصیحت کن یکی ازاین با شما بکویم روزی در مسجد نشسته بودم یکی از در درآمد و در من نشاط می‌کرد چون خواست کی برود مرا کفت که این خلق‌را نصیحت کن مرا بدل آمد اکر کشتی بشکند دریارا از آن چه زیان باشد روی باپس کرد و کفت نصیحت مردمان کجا شود و این شخص نه آدمی بود

اویس قرنی چون چیزی بدست کرفتی کفتی یا رب اینهارا بهانه دین من مکردان

بو یزید کفت ای مرا کونه کرفتم که همه چیز بعلم راست کنی ارادت دل‌راچه کنی کی تا با خداوند راست نه ایستی سودت ندارد

بو یزید کفت رحمه الله تن‌را بانك برزدمی کفتمی لا و لا کرامة یا ماوی کل شر زنی بیك شباروز پاك شود غایت پانزده شباروز اقاویل علما ازین زیادت نیست ای تن پلید سی سال شد تو و پاك نشده وفردا ترا پیش پاك پاك باید ایستاد

ابو یزید رحمة الله کفت کی چون اندوه بدل درآید غنیمت داریت کی مردمان ببرکهٔ اندوه بجائی رسند

شیخ ابو العباس قصاب رحمه الله کفت چون خدای‌را جل جلاله در حق بنده اثر لطف باشد خواهد که ویرا بمقام بندکان نیك رساند هر چه جز خدای باشد از دل او بیرون کند بنده چون متحیری شود چه سرمایهٔ وی از وی باز کرفت (14[а]) روزی چند دران حیرت باشد آنکاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که ای خدای مرا تو می‌بائی آن کفت که ای خدای مرا تو می‌بائی دلیلست بر آنك خدای جل جلاله می‌کوید ای بنده تو آن منی چون خدای جل جلاله کوید تو آن منی بنده‌را در اندرون تقاضا پدید آید کوید مرا تو می‌بائی دوستی خدای جل جلاله ویرا بدان آورده بود که وی خدای‌را جل جلاله دوست کیرد

بزرکی بنزدیك بویزید درآمد و زیارت کرد چون بیرون آمد با مریدی از مریدان شیخ کفت این

[а] Порча. [б] Порча. [в] Сильно испорчено.

زیارت باسنت‌حج تطوع قیاس کردم وقتی دیکر بزیارت آمد و کفت آن مریدی‌را که آن سخن با خواجه کفتی یا نه کفت نی پسندید وکفت آن کفتار از من غلط بود که‌سنّت حج‌قیاس توان کرد و دیدار ولی خدای‌را قیاس نتوان کرد چون خدای جل جلاله بندهٔ را برکزیند علم را بر جوارح وی نکار کند و اندامهاء وی یك یك‌را از وی بستاند و خواهانی خدای در دل وی ظاهر شود تا بنده نیست شود چون نیستی ظاهر شد هستی خدای بر دل وی ظاهر شود در خلقی نکرد چون کوی بیند در چوکان قضا رحم آرد بریشان و منقطع شود

بو یزیدرا کندم خریدند پرسید که از که خریدیت کفتند از کافری کفت‌باز دهیت که این کندم آن کسی است که وی خدارا نمی داند

یکی پیش بو یزید ([14]6) درآمد و تسبیحی بدست کفت دو دار بیکی نیکی شمر و بیکی بدی

فضیل عیاض‌را فرزندی آمده بود چندان ..... نداشتند که بدان کودك‌را درپیچند از همسایکان خواستند و باران می آمد چنانك بهمسایه دشوار می‌بود رفتن کفت کرامت اولیا با فضولی می کنی

بزرکی کفت سی سال پاشنه‌در بکوشم کردد آسان‌تر از آنست کی نمی‌دانم که خدای با من چه کند

شبلی رحمة الله علیه کفت آن خواهم که نخواهم شیخ ابو الحسن خرقانی کفتست آن هم خواستی

ذو النون [a] مصری کفتست اکر خواهی که دلت نرم کردد روزه بسیار دار اکر نکردد نماز بسیار کن و اکر نکردد لقمه‌را کوش دار و اکر بدین نیز نکردد با یتیمان لطف کن

باب دهم مناقب شیخ ابو الحسن خرقانی رحمة الله

در خردی مادر و پدر اورا نان دادندی و بصحرا فرستادندی تا چهارپای نکاه دارد وی بصحرا رفتی و روزه داشتی و نان بصدقه دادی شبانکاه بیامدی و روزه کشادی وکس‌را از آن حال خبر نبودی چون کلان‌تر شد جفت و تخم بوی دادند روزی تخم انداخته بود و جفت می کرد بانک نماز کردند شیخ بنماز رفت و جفت‌را ایستاده بماند چون سلام نماز دادند دیدند که جفت همی رفت و کشت می‌کرد سر بسجده نهاد و کفت خداوندا چنین شنیده‌ام که هر که‌را دوست کیری از خلقان ([15]a) پوشیده کنی

عمی بو العباسان مردی بزرک بوده است و شیخ را در وقت جوانی آمد و شد بوده است چون عمی‌را وفات نزدیك آمد شیخ یکی از مریدان‌را کفت تو از برای دل من یك هفته غسالی قبول کن در هفته عمی‌را وفات رسید غسال ویرا بر تخته خوابانید خواست تا ویرا استنجا کند عمی خود برخاست و استنجا کرد غسال از هوش برفت عمی کفت اکر با کسی بکوئی با تو خصمی کنم مقصود آنکی چون عمی‌را بر حالت شیخ وقوف افتاد کفت ای ابو الحسن بیا تا ما هر دو درین کوه شویم و بر توکل نشینیم تا زنده کدام بیرون آید برفتند بلب چشمهٔ که آنرا وندر کوئیم آنجا بنشستند بر دامن کوه مردم آنجا زیارت شوند که معبدکاه ایشان بوده است بعد از هفتهٔ عمی‌را کرسنه شد عمی کفت ای شیخ ترا طعام از کجاست شیخ دست بیرون کرد و دست بر ریک و سنک و خاك زد و بمشت بیفتاد روغن از انکشتانش پدید آمد بعمی داد عمی آنرا

---

[a] Рук. — ذالنون.

بخورد و گفت هرگز خوشتر ازین طعام نخورده‌ام عمی گفت مرا مریدی کیر گفت رو هر دو روی بطاعت آریم که کس این دعوی کند خدای‌را فراموش کند عمی گفت *a* بیا تا دست یکدیگر بگیریم و ز بر این درخت بجهیم گفت بیا تا ز بر هر دو عالم بجهیم

شیخ ابو الحسن [6] وقتی بکوه رفته بود تا سوختنی آرد جماعتی از نیازمندان ([15b]) عزم زیارت او کرده بودند از خراسان چون بکنارهٔ دیه رسیدند پیری پیش ایشان آمد سوال کردند که صومعهٔ شیخ کجاست گفت کدام شیخ (گفتند) ابو الحسن گفت ای مسلمانان رنج شما ضایع است ای دریغا روزگار شما وی ناکس است ناموسی می‌کند باز گردیت کی کار وی اصلی ندارد بغایت دل‌تنگ شدند خواستند که باز گردند بو علی سینا درین جماعت بوده است گفت کی چون آمدیم ویرا نا دیده نگذریم بدر صومعه شدند اهل وی از پس پرده آواز داد که وی حاضر نیست بصحرا شده است و دریغ این سفر شما اگر از بهر وی آمدیت گفتند تو وی‌را که می باشی گفت عیال گفتند وی چگونه کسی است گفت سودائی ناموسی گفتند باز گردیم حال وی عیال وی نیکو داند بو علی سینا [г] گفت تا ویرا نبینم باز نگردیم راه صحرا نشان خواستند شخصی دیدند که می‌آمد (با) باروری سوختنی چون نزدیك رسیدند دیدند شیری بود شیخ گفت سلام علیکم تا بو الحسن بار خلق نکشد شیر باروری او نکند چون بدر صومعه رسید آن شیر باز رفت و از مجاور شیخ شنیدم که شیر دیده‌ام که بعضی از شبها آمده است و طواف کرده و زاری تضرع کرده

وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند ترسائی شبیه صوفیان بایشان موافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت چون بمیهنه رسیدند بدر خانقاه شیخ ابو سعید بو الخیر قدس الله روحه شدند بو سعید بفراست بجای ([16a]) آورد آواز داد که ما لی بالاعدا این سخن در ایشان اثر (کرد) باز گشتند و در خانقاه نرفتند چون بخرقان رسیدند شیخ برخاست و ایشانرا بدست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد روزی گفت شمارا بحمام باید شد مسافران شاد شدند ترسا دل‌تنگ شد با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم درین اندیشه بود شیخ آهسته در گوش ترسا می‌گوید که بمن ده که خادمان آمنین باشند چون از حمام باز آمدند شیخ زنار بوی داد نهفته خواست تا بر میان بندد زنار بدرید ترسا متفکر شد و از آن کار مقلب القلوب دلش بگردانید بر زبان شیخ این‌آیت برفت و الهنا و الهکم واحد لا اله الا هو فهل انتم مسلمون [д] ترسا در خروش آمد و می‌گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله و از قبیلهٔ وی بسیار کس مسلمان شدند

بو سعید بو الخیر قدس الله روحه العزیز عزم سفر حجاز کرد و بر راه خرقان آمد چون نزدیك رسید شیخ ابو الحسن رحمه الله فراست بجای آورد و فرزند خود احمدرا و جماعتی از مریدان‌را باستقبال بفرستاد چون بو سعید از دور بدید از اسب فرود آمد و پیاده شد و می گریست گفتند خواجه او نیست گفت آخر نه از کوی اوست چون درآمدند در خانقاه خانهٔ (ایست) که آنرا خانهٔ شیخ کوئیم شیخ فرمود که سجاده همه درین یك خانه انداز ([16b]) خادم گفت این جمع هفتاد کس‌اند و درین خانه بیست کس بیش نگنجد شیخ در آن خانه از کرد برآمد خادم‌را گفت اکنون سجادهٔ اصحاب بکستر هفتاد سجاده در آن خانه بگستردند و همه در آنجا نشستند شیخ در حجره شد و عیال‌را گفت تو چه دانی که چگونه عزیزانی رسیدند و در همه خانه معلوم من سه من

---

[a] 202, 15.
[в] Рук. — оп.
[д] Ср. Кор. XXIX, 45.
[6] Наме-йи данишваран, I, 175.
[г] Ср. ʿАтт. II, 207, 7.

آرد جو بود فرمود که قرصها پزند عیال مادهٔ درستی کرد و شیخ را و مهمانان را کفت آنچ کفت و شیخ تلطف می‌کرد آخر قرصها پخته شد سفره نهادند و نان خوش سرکه بود شیخ کفت [a] دست در زیر خوان می‌کن و نان بیرون می‌آر بشرط آنك سرپوش برنداری چون هفتاد کس‌را سفره نهادند آن زن کفت قرصها چندین نبود سرپوش برداشت آن قرصها همان بود که اول نهاده بودند شیخ کفت خادم‌را که خادم خیانت کرد اکر سرپوش برنداشتی تا بقیامت مسافران مرا نان بودی که هرکز سپری نشدی

چون[б] از طعام خوردن فارغ [в] شدند بو سعید کفت دستوری باشد تا مقریان بیتی بخوانند شیخ کفت یا با سعید مرا پروای این نیست و نبودست ولکن بر موافقت نیکو بود

چون آغاز کردند مریدی بود شیخ را ابو بکر جاجرم نام سماع و ذکر در وی اثر کرد رك شقیقه‌اش سطبر شد و بشکافت و خون روان شد بو سعید سر برآورد و برخاست .....بو سعید بر دست شیخ بوسه داد شیخ سه بار دست(21[a])...برجنبانید بو سعید شیخ را فرو کرفت‌و بنشستند پس بو سعید کفت بعزت عزیز که آسمان و زمین موافقت شیخ را در رقص آمدند و کویند روزی چند کودکان در کاهوارها پستان مادررا نکرفتند پس شیخ کفت یا ابا سعید مسلم کسی‌را بود سماع که چون پای بر زمین زند کشاده تا تحت الثری بیند و زبر تا بعرش بیند پس شیخ بو سعید کفت که مرا با تو مشورتیست بسفر مبارك می‌روم و این جمع را با خود می‌برم کفت یا ابا سعید از هم اینجا باز کرد بو سعید شنید ولکن مریدان نشنیدند بو سعید نیز بر موافقت شیخ کفت آری شمارا دران دامغان رزقیست چون برفتند بدامغان رسیدند راه عراق بسته شد چهل شبانروز بدامغان بماندند

روزی بو سعید خادم‌را کفت بهر جانب که چهارپای یابی بکیر تا برویم بجانب بسطام چهارپای یافتند چون بخرقان نزدیك رسیدند راه کم کردند شباروزی کرد بر کرد می‌آمدند بو سعید کفت هیچ دانیت این چه حالست کفتند شیخ داند کفت خرقانی مارا استغفار می‌فرماید چون پیش شیخ درآمدند شیخ کفت یا ابا سعید آن زمین بخدای بنالیده بود که اولیاء خودرا بمن رسان دعاش مستجاب، کرده بودند ای ابوسعید چرا چنان نباشی که کعبه بتو آید کفت این مرتبه مر تراست امشب با ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب کفت ای ابو سعید بنکر بو سعید خانه‌را دید که زیر سر شیخین طواف می کرد ابو الحسن کفت اعوذ بالله بوسعید حلقهٔ درکرفت و حاجت خواست

محمود سبکتکین نزدیک دیه خرقان فرود آمد کسی فرستاد که این زاهدرا بکوئیت کی سلطان غزنین بزیارت تو آمده است تو نیز از صومعه بیرون آی و اکر تاملی کند برخوانیت (21[б]) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم [г] شیخ کفت بکوی محمودرا که بو الحسن مشغول است بفرمان اطیعوا الله بتو نمی‌تواند پرداختن این سخن در محمود اثر کرد برخاست و تا در بیامد در نمی‌کشادند محمود فرمود تا غلامان‌را جامهٔ کنیزکان درپوشیدند وجامهٔ سلطانی ایاس‌را درپوشانید و خود سلاح کرفت بجای ایاس چون پیش شیخ درآمدند دست محمود بکرفت و کفت خدای ترا فرا پیش داشت چرا واپس می‌ایستی محمود کفت‌مرا پندی ده کفت این بر خلاف بندکیست مرادن بر شبه زنان نعوذ بالله من سخط الله محمود کفت مرا وصیتی کن کفت ای محمود چهار چیز نکاه دار پرهیز و نماز بجماعت و سخاوت و

---

[a] II, 205.

[б] II, 205, 2 и выше.

[в] Рук. — فاریع.

[г] Кор. IV, 62.

شفقت بر خلق آنکاه کفت مرا دعا کوی کفت من خود در پنج نماز ترا دعا می کویم کفت چکونه می کوئی کفت می کویم اللهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات کفت دعاء خاص می‌خواهم کفت ای محمود عاقبتت محمود باد محمود بدرهٔ پیش شیخ نهاد شیخ فرمود تا قرص جوینی پیش آوردند و کاسهٔ آبکامه یك لقمه بمحمود داد از درشتی بکلوی در ماند شیخ کفت ای محمود تو نان جو و آبکامهٔ نخوردهٔ نمی‌توانی خوردن من نیز مثل این مالها نخورده‌ام نتوانم خوردن چنانك نان جو در کلو تو در ماند امروز بقیامت مالهای تو نیز در کلوی من درماند بردار که من این‌را طلاق باین داده‌ام رجوع نخواهم کرد محمود کفت یا از ما چیزی قبول کن یا از خود مارا چیزی یادکاری بده شیخ پیراهن خود بمحمود داد محمود بغزو سمنات شد چون ایشان‌را دید که عدتی تمام داشتند نذر کرد که اکر ظفر مرا بود هر چه غنیمت من بود صدقه دهم اتفاق شکست بر لشکر اسلام افتاد (22[a])و حمله بقلب رسیدند در حال روی بر زمین نهاد و کفت بحرمت خرقهٔ این عزیز کردهٔ تو که لشکر اسلام‌را بظفر عزیز کردانی در حال رعدی و برقی و ظلمتی ظاهر شد بر لشکر کافران تیغ در یکدیکر نهادند آن کافران و می کشتند و همه متفرق شدند و لشکر اسلام ظفر یافت و محمود همه شهرها و قلعها بکرفت و غنیمت بسیار حاصل شد آن شب محمود شیخ را بخواب دید که ای محمود چون خرقهٔ مارا شفیع آوردی چرا همه هند و روم نخواستی نقل کرده‌اند که شیخ الاسلام عبدالله انصاری‌را بند نهادند و به بلخ بردند کفت[a] در راه بلخ اندیشه کردم تا من بکدام بی‌ادبی درمانده‌ام یاد آمد مرا روزی به سجادهٔ شیخ ابو الحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده‌بودم استغفار آن کردم خبرم‌می آمد که اهل بلخ سنکها بر بام برآورده بودند از جهت سنکسار ویرا چون بدز شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام‌را دستها کشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن چنان بوده بود که نظام الملك خواجه (بو) حسن را بخواب دیده بود که استغفار کرد بمن بخش ویرا

مریدی بود شیخ را با شیخ روزی می کفت خواجه اکر مرا وفات باشد و تو زنده باشی بر بالین من حاضر شوی شیخ کفت اکر من رفته باشم و سی سال برآمده بود چون بدر مرک‌رسی من حاضر شوم اتفاق چنان بود کی شیخ وفات کرد پس سی سال آن مریدرا وقت رفتن آمد جمعی از مریدان در کرد نشسته بودند و دل‌تنکی می کردند ناکاه خانه روشن شد مریدانرا بانك برزد کفت خاموش باشید که شیخ حاضر شد و کار بر من سهل کشت شیخ ابو عبد الله (22[б]) باجمعی ازمریدان بزیارت شیخ ابو الحسن آمدند چون نزدیك رسیدند یاران کفتند ما حلوای کرم بر خاطر آوردیم شیخ ابو عبد الله کفت من از وی سوال کنم معنی الرحمن علی العرش استوی[б] شیخ در خانقاه شد و خادم‌را کفت حلوای کرم ساز و در زمانی که شیخ ابو عبد الله رسید حلوای کرم بیرون آوردند و در پیش ایشان نهاد شیخ ابو الحسن یك لقمه حلوا برداشت و در دهان شیخ ابو عبد الله نهاد و کفت معنی الرحمن علی العرش استوی خدای داند پس شیخ ابو عبد الله کفت نیم روز با خرقانی صحبت داشتم این همه از برکات وی بود اکر روز تمام شدی تا چه منفعتها برداشتمی

شیخ ابو الحسن در ابتدا دوازده سال بعضی کفته‌اند هژده سال برین مواظبت کرد که نماز بجماعت بکردی و روی به تربت سلطان العارفین آوردی و زیارت وی بکردی و از آنجا باز پس برفتی تا نماز بامداد بخانقاه خود آوردی سه فرسنک آمده بودی بعد ازین مدت از تربت ابو یزید آواز آمد که وقت شد که بنشینی کفت ای شیخ همتی در کار من

---

[a] Рук. — вторично.

[б] Коран, XX, 4.

کن که مردی امی ام شریعت ندانم و قرآن نیاموخته ام آواز آمد که آنچ مارا بود و مارا داده اند همه از برکات تو بود گفت ای شیخ تو بدویست و اند سال پیش از من بودهٔ گفت بر خرقان وقتی گذر کرده بودم نوری دیدم که بر می آمد و بعنان آسمان بر میشد و سی سال بود تا به حاجتی در مانده بودم هاتفی آواز داد که آن نور را شفیع آر تا حاجت تو روا شود گفتم آن نور کیست گفت نور صدق بندهٔ است از بندگان خاص نامش علی کنیتش ابو الحسن آن حاجت بخواستم مقصودم بر آمد پس آواز آمد (23[a]) که یا ابا الحسن بکوی اعوذ بالله ابو الحسن گفت که چون خانقاه آمدم قرآن همه ختم کرده‌ام احمد حرام (؟) خادم‌را گفت روزی شیخ ابو الحسن گفت امروز چهل سال است تا خدای جل جلاله در دل من جز یاد خود نمی‌بیند ازیراك در دل من جز یاد او نیست مکر خاطری بی دوام مملکت یاد حق دارد بر دل من چهل سالست تا نفسم شربتی دوغ ترش میخواهد تا دمی آبسرد نداده‌ام و این ذاك هیهات هیهات آنکاه روی بمن کرد گفت ای جوانمرد هذا فی المشاهدة و هذا فی المعاملة و هذا وصلوا الی الحق آنکاه گفت تو ندانی که هلاك مردم در چیست گفتم شیخ بهتر داند گفت اعطاء المرادات لنفسه وطاعة النفس فی الشهوات و تأخیر المعاملات الی متی و حتی و سوف و لعل وقتی که بو سعید بخرقان رسید عیال شیخ ابو الحسن فرزندی بیرون فرستاد تا شیخ ابو سعید دست بسر او فرود آورد بو سعید گفت جائی که شیخ ابو الحسن باشد بمن حاجت نباشد و هم بکریست هم تو ای شیخ دست بر سر ما فرود آر پس شیخ گفت ای بو سعید سخنی بکوی گفت ادب نبود درین حضرت فصاحت نمودن گفت ای بو سعید بولایت شما رسم بود جلوه کردن عروس‌را گفت بود گفت در آن جمع از نظارکیان کسی باشد که اکر روی بکشاید عروس خجل شود پس بوسعید سخن آغاز کرد کویند عیال شیخ پیوسته با شیخ در خصومت بودی شیخ بو سعید در میان سخن روی سوی خادم کرد و گفت عیال شیخ را بکوی که وقت شد که نیز خصومت نکنی کویند بعد از آن هرکز خصومت نکرد

مریدی از مریدان (23[b]) شیخ مدتی التماس کرد که ای شیخ مرا دستوری ده تا بکوه لبنان و مسجد شونیزیه به بغداد شوم و قطب عالم‌را زیارت کنم دستوری یافت بکوه لبنان رسید جمعی دید نشسته روی بقبله کرده و جنازهٔ پیش ایشان نهاده مردی بر آنجا گفتم چرا نماز نمی‌کذاریت یکی گفت انتظار قطب عالم می کشیم که امام ماست و پنج نماز حاضر شود تا درین بودیم که شیخ‌را دیدم که فراز آمد بر همان هیات که در خرقان می کردد پیش شد و نماز افتتاح کرد مرا غشی افتاد چون بخود آمدم کوری دیدم آنجا نهاده و هیچ کس آنجا نمانده بودند چون وقت نماز فریضه در آمد از هر طرفی روی بدین مقام آوردند پرسیدم که امام شما را نام چیست کفتند که ابو الحسن خرقانی حکایت خود با ایشان در میان نهادم تا شفیع شوند تا از من عفو کند و دیکر آنك مرا بمقام خود برد چون [a] قامت فریضه بکفتند هم شیخ را دیدم در پیش ایستاده و نماز کرد و من از هوش بشدم چون بخود آمدم خود را بر سر چهار سوی ری دیدم روی بخرقان کردم چون از در خانقاه در آمدم خواجه کفت هر چه بویرانی دیدی آنرا بآبادانی نکوئی که از خدای خود خواسته‌ام تا در هر دو جهان مرا پوشیده دارد و مرا کس ندید مکر ابو یزید اندکی

شیخ خیر ابو القاسمان کفت زیارتهاء شام بکردم چون بغداد آمدم مرا کفتند غلام میادانی‌را دیدهٔ و زیارتش کردهٔ که وی قطب عالم است و از شاکردان شبلی است رحمه

---

[a] Рук. — جن.

الله باز گشتم و بطلب وی شدم چهار سد فرسنگ در دیهی از دیهای شام یافتم ویرا در انبوهی نتوانستم دیدن تا روزی دیدم ویرا بر غرفهٔ سلام کردم دست دراز کرد و نام حشم بر داشت خادمش بعصابهٔ بربست آنگاه گفت و علیك السلام از کجائی (24[a]) گفتم از خرقان گفت بچه کار آمدهٔ گفتم بزیارت گفت آنجا هیچ مردی نیست گفتم هست گفت کیست گفتم ابو الحسن خرقانی پیر منست گفت هیچ سخن وی یاد داری بگوی گفتم وی می گوید که شب نواله کم کن پیر از هوش بشد چون بخود آمد گفت ای خادم طشت بیار بیاورد پیر را پاره پاره جگرش بر آمد

در ریاضت نفس و در عبادت سنت شیخ ان بوده است که شب در آمدی غلی بر کردن نهادی و کلیم در پوشیدی و بند آهنین بر پای نهادی و تازیانه حامن[a] داشتی چون نفس سستی کردی نفس‌را بدان ادب کردی

در مرگ غریب شیخ ابو الحسن بدعا خواسته بود که خدایا غربا را در خانقاه من مرگ مده که ابو الحسن طاقت مرگ غریب ندارد که آواز در دهند که غریبی در خانقاه ابو الحسن گذشته شده است

در حلال خوردن مردی بودست مرید شیخ ابو الحسن و بر جمع مریدان آمدست بنزدیك شیخ که ما را مریدان اند و ایشان هم مرید شما اند مدتی دراز شد تا ایشان را آرزو افتاده است که ایشان مردمان کوسپند دارند و مال ایشان حلالست تا کوسپندی چند خادم خانقاه را مدد کنند شیخ گفت مرا خدای جل جلاله گفت بایست تو من راست کنم اگر قبول کنی که دیگر بار التماس نکنی این بار اجابت کنم بشرط حلالی تا شریف کوسپندان جمع کرد و آورد چون شیخ را خبر کردند بیرون آمد از خانقاه آستین بجنبانید بعضی کوسپندان بخانقاه درآمدند و بعضی گریزان شدند بحالهٔ که کس ایشانرا بخانقاه نتوانست در آوردن باز سوی خصمان باز رفتند چون تفحص کردند معلوم شد که آنها که در نیامدند با[6] ..... بوده‌اند

شبی از شبها خادمه ترشی ساخته بود و در آن جکندر کرده (24[6]) از باغی که شیخ آنرا بدست خود ساخته بود و سنت شیخ آن بودست که تا نماز خفتن نکردی طعام نخوردی گفتی که ای خداوند تا از خدمت تو فارغ نشوم تن‌را بهره ندهم بعد از نماز خفتن طعام پیش آوردند گفت ازین طعام تاریکی می آید دیگر روز در آن باغ رفتند و تفحص کردند والی آب مردمان بجور گرفته بودست تا بغلات خود برد سربند رز خواجه گشاده بودست و از آن آب در آمده و آن جکندر آب خورده

اثر دعا شیخ پسری‌را بجائی فرستاد دزدان درآمدند و هر چه داشت از رخت و کاله جمله‌را بردند پسر برهنه در آمد بنزدیك شیخ زن شیخ بنزدیك شیخ آمد که ای پیر یکی پسررا کشتند در مسجد و این‌را عایق کردند نه از آن دانستی و نه ازین و آنگاه سخن از ملك و ملکوت کوئی با مردمان شیخ گفت ای امه الله غضب مکن امشب کالها بیارند گفت این مالیخولیاست که دزدان چیزی باز آرند چون مردمان بخفتند کسی در خادم بکوفت و گفت رختهای پسر خواجه آوردیم مکر مصلی که آنرا بکسی داده بودیم ما در خواب بودیم که آتش در خانه و قلعهٔ ما افتاد از آن بیم رختها آوردیم خادم در آمد و شیخ را خبر کرد و گفت مصلی نیاوردند گفت آری مصلی‌را دیدم که پیر ترکی بر وی نماز می گذارد شرم داشتم بر وی ماندم

---

[a] Чит. چرمین.

[6] Порча.

و جمعی از مریدان ابو سعید قدس الله روحه با خود اندیشه کردند که چون ما در خانقاه شویم شیخ مارا انکور سیاه و سپید دهد چون پیش شیخ درآمدند گفت هر که بنزدیك پیران بامتحان شود زیارتش مقبول نبود و پیرانرا خود (17[a]) بخلی نبوده است دست در آستین کرد و نان کردم و دو خوشه انکور یکی سپید و یکی سیاه پیش ایشان نهاد پنجاه مرد از آن سیر بخوردند

و نیز شنیدم که این مهام ابو علی سیاه بوده است قدس الله روحه العزیز

تم کتاب نور العلوم لیلة الاثنین الرابع من ذی القعده سنه ثمان و تسعین و ستمایه علی ید العبد الراجی رحمة ربه المذنب المستغفر لسوالف دینه محمود بن علی بن سلمه اصلح الله احواله وانجح امواله و الحمد لله اولا و آخرا باطنا و ظاهرا والصلوة علی رسوله مصطفی و آله الاخیار واصحابه الابرار

Перевод

Глава первая. О вопросах и ответах

Спросили: «Что такое дервишество?» — Ответил: «Река из трех источников: один — воздержание[23], другой — щедрость, третий — быть независимым от тварей бога, всевышнего и преславного».

Шейх, да возрадуется ему Аллах, спросил у некоего суфия: «Кого вы называете дервишем?» — Ответил [суфий]: «Того, кто ничего не ведает о мире». — Шейх сказал: «Это не так. Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он говорит — и речи у него нет, он видит — и зрения у него нет, он слышит — и слуха у него нет, он ест — и вкуса пищи у него нет, у него нет ни движения, ни покоя, ни печали, ни радости. Это — дервиш»[24].

[23] Это изречение у 'Аттара видоизменено. Вместо *дарвиши* стоит *джаванмарди,* и три источника поименованы в следующем порядке: سخاوت, потом شفقت, потом بی نیازی از خلق و نیازمندی بحق. По-видимому, изречение у 'Аттара — лишь вариант изречения нашего текста, хотя различие между ними весьма велико и существенно. Но если признать их за два варианта одного и того же изречения, то пришлось бы допустить приравнение *дарвиши* к *джаванмарди,* что едва ли возможно, ибо термин *джаванмарди* в эту эпоху был равносилен арабскому *футувва,* а нам известно, что под этим названием разумеется крайне своеобразная организация, имеющая связь с дервишизмом. Возвращаясь к нашему изречению, следует отметить, что слово *пархиз* здесь, по-видимому, заменяет арабское *кана'ат* в известном терминологическом смысле суфийской «нетребовательности», т. е. безропотного приятия судьбы такой, какая она есть. В таком случае варианты *пархиз* и *сахават* в двух текстах могут рассматриваться лишь как две стороны одного и того же состояния *пархиз* по отношению к себе, *сахават* — по отношению к ближним. Однако *пархиз* можно также интерпретировать в смысле *ихтираз,* т. е. точного различения между *халал* и *харам* — учения, которому суфии первых веков уделяли особенно большое внимание. Такая интерпретация придает изречению более сухой, «законоведческий» тон, в общем учению Харакани не свойственный, и потому я предпочел бы остановить свой выбор на первом объяснении. Суфийский термин بی نیاز обладает большей емкостью, чем обычное словарное значение этого сочетания. Это, может быть, не только простая независимость, а полный отрыв от всего «сотворенного», восприятие внешнего мира как миража или даже полное невосприятие его, характерное для стадии *фана'.*

[24] Речь идет о состоянии *фана',* в предшествующем изречении намеченном в термине *би-нийази.* Все это изречение — лишь парафраза известного хадиса: اذا احببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به الخ (См.: *Кут ал-кулуб,* стр. 28). Имеется в виду полное уничтожение своей индивидуальности и восприятие своих действий как действий потустороннего агента — так наз. *ал-бака' ба'д ал-фана'.* Интересно отметить, что у 'Аттара и эти свойства, перечисленные Харакани, перенесены с дервиша на джаванмарда. (См. *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. II, стр. 247.)

Шейх спросил мурида: «Ел ты когда-либо яд?» — Ответил: «Нет, всякий, кто съест яд, умрет».— Сказал: «Следовательно, ты никогда не ел дозволенного, ибо всякий, кто ест хлеб [и] не знает, что ест яд, [никогда] не ел дозволенного» [25].

Спросили [шейха]: «Кто чужестранец?» — Ответил: «Чужестранец не тот, чье тело в этом мире [является] чужестранцем. Чужестранец тот, чье сердце в теле [является] чужестранцем и чья тайна в сердце [является] чужестранцем» [26] (4[а]).

Спросили: «Какая примета у друзей его?» — Сказал: «То, что любовь к миру удалена из его сердца» [27].

Спросили: «Что нам делать, чтобы пробудиться?» — Сказал: «Сведите счеты с вашей жизнью и считайте, что пришел последний вздох и ожидает между двух губ твоих, желая улететь» [28].

Некий великий муж сказал шейху: «Помоги мне помыслом [29], ибо книги мои стали смятенными». — Ответил: «Ты тоже помоги мне помыслом, чтобы я хотя бы один раз произнес имя друга так, как подобает, или совершил два рак'ата намаза так, как это было им указано мне» [30].

[25] Здесь мы видим развитие учения о *халал,* доведенное до крайности. Пища рассматривается под углом зрения утверждения индивидуальности суфия. Эти выводы приводят к столкновению с обычным мусульманским учением о *ризк* («уделе»), которым является ниспосланное муслиму пропитание. По-видимому, здесь имеются следы каких-то немусульманских учений, обладавших крайне резко выраженным аскетическим характером.

[26] Ср. Sulami, *Risalat al-malamatija* (W. Ahlwardt, *Katalog,* IV, 235, № 3388) f. 52[а]: ما ظهر من احوال الروح للسرّ صار رياء فى السرّ و ما ظهر من احوال السرّ الى القلب صار شركا فى السر و ما ظهر من القلب الى النفس صار هباءً منثوراً و ما اظهره الانسان من افعاله و احواله فهو رعونة الطبع و الشيطان به الخ; ср. также: Hartmann, *As-Sulami's Risalat,* S. 157 sq.

Типичная черта учения *маламати:* стремление к максимуму скрытности, нежелание оповещать других о своих достижениях, дабы не впасть в *рийа'* («лицемерие»), понятие которого расширяется в учении *маламати* до крайних пределов.

[27] Направлено против *зуххад* — аскетов-профессионалов. Борьба против превращения дервишества в ремесло на протяжении первых веков суфизма идет с необычайной силой. Одним из результатов этой борьбы и является возникновение секты *маламати.*

[28] *Бидари* — первая ступень на суфийском пути, обыкновенно обозначается арабским термином يقظة. Ансари в своем описании *сулука* приводит эту ступень в связь с Кораном (см. Коран, XXXIV, 45) и определяет так: القومه لله هى اليقظة من سنة الغفلة و التهوض عن ورطة الفترة و هى اول ما يستنير قلب العبد بالحيوة لروية نور التنبيه (*Маназил ас-са'ирин,* стр. 18). Основная мысль здесь та же, что и у Харакани, но Харакани подчеркивает ее со значительно большей силой.

[29] Слово *химмат,* переведенное здесь как «помысел», обычно имеет значение «устремления к чему-нибудь, заботы о чем-нибудь»: القصد الى وجود الشى اولا وجوده اعمّ من ان يكون الى شريف او خسيس (Кашшаф, т. II, стр. 1537). В дальнейшем в этом тексте употребляется также в значении «устремления к высокой цели, к почестям» (там же, стр. 1538). В этом значении оно и применяется довольно часто у суфиев. Более специальное его значение в суфийской литературе: «устремлять свои помыслы на кого-нибудь» (тем самым помогая ему успешнее достигнуть цели), что равносильно духовной заботе, попечению шейха о муриде.

[30] Стремление подчеркнуть, что *та'ат* шейха неудовлетворителен (*накис*). Это стремление красной нитью проходит через все учения *маламатийа* и от них распространяется и на ряд дервишеских орденов. Основное положение это наиболее выразительно сформулировано у Сулами (*Рисалат ал-маламатийа,* л. 51[а]): و من اصولهم (يعنى اهل الملامة) انّهم رأوا التزيّن بشئ من العبادات فى الظواهر شركاً و التزيّن بشئ من الاحوال فى الباطن ارتدادا.

Спросили: «От чего происходит искушение?» [31]. — Сказал: «Занятость сердца [посторонним] возникает от трех вещей: от глаза, уха и куска [пищи]. Глазом видишь то, что не должно занимать сердца, ухом слышишь то, что не должно занимать сердца, а запретный кусок марает сердце и появляется искушение» [32].

Однажды шейх спросил у некоего суфия: «Хотел бы ты дружить с Хызром (мир над ним)?» — Сказал: «Хочу». [Шейх] спросил: «Сколько тебе лет?» — Ответил: «Девяносто семь». — Сказал: «Отдай назад божий хлеб, который ты ел девяносто семь лет. Нехорошо есть хлеб бога, а водиться с Хызром» [33].

Шейха спросили: «Кто правдивый мурид?» — Сказал: «Тот, кто говорит слово из сердца, т. е. [говорит] то, что есть у него на сердце».

Спросили: «Кто мурид?» — Сказал: «Тот, кто входит в дверь [так], что пиру не нужно заниматься им. Мурид тот, кто в обществе пира, где бы ни сидел, всегда бывает рад, даже если это будет всегда в последнем ряду (или в прихожей.— *Е. Б.*). Тот не мурид, кого надо обманывать, как мать обманывает ребенка, мажет хлеб маслом и дает ему» [34].

Шейх сказал: «Для правоверного всякое место — мечеть, каждый день его — пятница, все месяцы его — рамазан [35]. Где бы он ни был на земле, он живет так, как в мечети, и все месяцы чтит так, как рамазан (4б), и во все дни так творит благо, как в пятницу».

Спросили о танце. [Он] сказал: «Танец дело того, кто ударяет ногой по земле и видит до преисподней, взмахивает по воздуху рукава-

---

[31] *Васвас* — буквально «нашептывание [сатаны]». Интересно отметить, что здесь *васвас* приравнено к *машгул-и дил*, т. е. появлению в сердце помыслов, не имеющих ничего общего с *сулук*. По-видимому, позиция Харакани в этом вопросе такова: он считает, что всякая мысль, не связанная со стремлением к конечной цели суфия, проистекает от «лукавого».

[32] Я склонен предполагать, что здесь понятие *харам* не совпадает с традиционным его значением и должно быть сильно расширено. Едва ли Харакани хочет лишь предостеречь своего собеседника от созерцания и слышания того, что запрещено шариатом. Скорее всего здесь надо видеть запрещение видеть и слышать вообще, т. е. требование постоянного состояния *мураками*, при котором внешние чувства как бы выключаются. Третий пункт изречения, касающийся *лукма*, имеет в виду теорию *лукма-йи халал*, разработке которой уделяли много времени суфии первых веков (Ибрахим ибн Адхам, Фудайл ибн 'Ийад и др.). Ср., например, у Фудайла: من عرف ما يدخل جوفه كان عند الله صدّيقا فانظر من اين يكون مطعمك يا مسكين (Ша'рани, *Табакат ал-кубра*, т. I, стр. 76). См. схожие сведения об Ибрахиме ибн Адхаме у Л. Массиньона (Massignon, *Lexique*, p. 150).

[33] Смысл этого изречения — отрицание посредничества в получении *асбаб*. Всякая связь с богом, кроме прямой, рассматривается здесь как *ширк* — многобожие. Ср. изречение Шаха ибн Шуджа' ал-Кирмани у Сулами (*Рисалат ал-маламатийа*, л. 56 [а]): الفقر سرّ الله عند العبد فاذا كتمه كان امينا و اذا اظهره سقط عنه اسم الفقير. Стремление к встрече с Хызром, чудесным помощником всех великих шейхов, проявляется во все эпохи суфизма, но для *маламати* раскрытие своей тайны даже перед ним есть уже нарушение основного правила сокровенности.

[34] Иными словами, пир не должен применять уловок, прикрашивающих *сулук*, а, напротив, обязан подвергать мурида максимальным трудностям, не опасаясь испугать и оттолкнуть его. Возможно, что здесь в скрытой форме высказано осуждение *сама'*, ибо пение во время суфийского *маджлиса* весьма часто сравнивается шейхами со сладким сиропом, который примешивают к горькому лекарству.

[35] 'Аттар дает это изречение только до сих пор (*Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, стр. 253). Возможно, что вторая половина его — позднейший комментарий.

ми и видит до небесного престола. Всякий иной [танец] погубил бы даже имя Абу Йазида, Джунайда и Шибли»[36].

Некий мудрец спросил у шейха: «Какое увещевание лишено лицемерия (или искренно. — *Е. Б.*)?» — Сказал: «Когда ты увещеваешь и не заносишь головы, что я, мол, лучше их[37], и не привносишь алчности к мирским благам».

Спросили: «Кто познавший?» — Ответил: «Познавший подобен птице, вылетевшей из гнезда в поисках пищи и не нашедшей ее, устремившейся [обратно] к гнезду и не нашедшей дороги. Она в смятении, хочет направиться домой и не может»[38].

Спросили: «Какова примета того, сердцем коего овладело бытие бога?» Ответил: «От головы и до пят его все утверждает бытие бога, руки и ноги его, то, как он садится, ходит и смотрит, и даже то дыхание, которое выходит из его носа, говорит: „Аллах!"[39] Подобно тому как Маджнун к кому бы ни приходил, говорил: „Лайли!" Если приходил к земле или реке, или стене, к людям, или соломе и овцам, вплоть до того, что говорил: „Я — Лайли и Лайли — я"»[40].

Сказал [шейх]: «Есть стенающие и несущие тяжкое бремя. Стенающие — те, кто получил удар, несущие тяжкое бремя — „обладатели времени"[41]. Кто получил удар, у того рана не принимает пласты-

[36] Это изречение подкрепляет высказанное выше (прим. 34) предположение об отрицательном отношении Харакани к *сама'*. Очевидно, что он допускает его только в самых исключительных случаях, подобно ранним шейхам, которые проявляли в этом вопросе чрезвычайную осторожность (ср. *'Авариф ал-ма'ариф* т. I, стр. 105; *Китаб ал-лума'*, стр. 186). Впрочем, уже и среди шейхов первого периода есть исключение вроде Насрабади, питавшего к *сама'* крайнее пристрастие (См.: *Авариф ал-ма'ариф,* т. II, стр. 153).

[37] Здесь чувствуется смирение *маламати,* которые не признают для себя дозволенным считать себя лучше кого бы то ни было. Ср. Сулами, *Рисалат ал-маламатийа*, л. 56[a]: و من اصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلا بما يلزمهم من عيوب انفسهم محاذرة شرها و دوام تهمتها و الاقامة على اصلاحها و مكنون عذرها و خفاء سرّها Основание к этому дает такой хадис: طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس

[38] Иными словами, *'ариф* на пути *тариката* покидает обычное свое состояние и устремляется на поиски духовных истин. Найти их сразу ему не дано, но возврата к прежнему состоянию для него уже нет.

[39] Ср. объяснение, которое дает шейх Наджм ад-дин Кубра: شيخ ابو الجناب نجم الدين الكبرى قدس سره در رسالهٔ فواتح الجمال ميفرمايد: ذكرى كه جاريست بر نفوس حيوانات انفاس ضروريهٔ ايشانست زيرا كه در برآمدن و فرورفتن نفس حرف ها كه اشارتست بغيب هويّت حق سبحانه گفته ميشود اكر خواهند و اكر نخواهند و همين حرف هاست كه در اسم مبارك الله است و الف و لام از براى تعريف است و تشديد لام از براى مبالغه درين تعريف پس ميبايد كه طالب هوشمند در نسبت آكاهى بحق سبحانه برين وجه بود كه در وقت تلفظ باين حرف شريف هويت ذات حق سبحانه و تعالى ملحوظ وى باشد و در خروج و دخول نفس واقف باشد كه در نسبت حضور مع الله فتورى واقع نشود الخ (Джами, *Шарх-и руба'ийат,* стр. 102). Ср. также мою статью «Толкование Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия» <в наст. томе, стр. 467. — *Ред.*>

[40] Из какой версии предания о Маджнуне почерпнут этот рассказ, мне установить не удалось. Известно, что Маджнун в суфийской поэзии играет чрезвычайно большую роль, ибо образ влюбленного до самозабвения как нельзя лучше подходит для столь употребительных в суфизме любовных метафор.

[41] Слово *вакт* применено здесь в суфийском терминологическом значении. Ср. определения Джурджани в *Та'рифат* (стр. 284): الوقت عبارة عن حالك و هو ما يقتضيه استعدادك الغير المجعول. Там же, стр. 285 (определение Ибн ал-'Араби): و اما الوقت فعبارة عن حالك فى زمان الحال لا تعلق له بالماضى و لا بالمستقبل

ря, кто изнемог под ношей времени, достоин сострадания. Ибо господь всевышний, если бы ниспослал святым то, что ниспослал пророкам [42], не осталось бы ни одного говорящего „нет божества кроме Аллаха". Если бы то, что снизошло на Избранника, мир над ним, снизошло на гору Каф, гора рассыпалась бы на куски. Всякий, кто странствует по земле, у того ноги покрываются пузырями, а кто странствует по небу, у того сердце покрывается пузырями» [43].

Спросили: «Каков обед благородных?» [44] — Сказал: «То, что они теряют сердце; и остудили они моря джулаба любви, но для этого мира (5[a]) дали [45] лишь немного, а того количества, которое дали, друзьям было недостаточно. По этой причине ищущие направляют стопы все выше с тем, что, может быть, утолят жажду. Так поспешают они и умирают жаждущими. Словно в жару в пустыне колодец, где мало воды. Ему (т. е. путнику.— *Е. Б.*) не хватает, он бросается в колодец и умирает от жажды».

Спросили о шагах мужей. Он сказал: «Первый шаг тот, что говорят: „бог, а другого [ничего] нет". Второй шаг — пламя, а третий — сгорание» [46]. Потом шейх спросил: «Там, где тебя убили, ты видел твою кровь?» и сказал [еще шейх]: «Отвечай: „Там, где меня убили, не было никого из сотворенных, а кровь благородных для него дозволена"» [47].

[Некто] спросил: «Кому подобает говорить о *бака'* и *фана'*?» — Сказал [шейх]: «Тому, кто на одной шелковинке подвешен к небу. Дует ветер, который вырывает с корнем все деревья и разрушает все здания и сносит все горы и засыпает все моря, но его не может сдвинуть с места. Тогда ему подобает говорить о *фана'* и *бака'*».

Спросили: «По чему мы можем узнать, что [у кого-либо] помыслы сосредоточены?» — Сказал: «По тому, что и язык его то же [вещает об] одном. У кого язык рассеян [48], это доказательство тому, что и

Ср. также характерное изречение Джунайда (*Китаб ал-лума'*, стр. 342): الوقت عزيز اذا فات لا يدرك يعنى نفسك و وقتك الذى بين النفس الماضى و النفس المستقبل إذا فاتك بالغفلة عن ذكر الله تعالى فلا تلحقه ابداً. Это последнее изречение, подробно проанализированное Сарраджем, делает вполне понятными слова Харакани о тяжести бремени *вакт*.

[42] Конструкция фразы явно нарушена, по-видимому, читать надо: آنچ بانبيا در آمد باوليا در آوردى. В этом смысле и сделан перевод.

[43] Здесь мы видим решительный перенос образа «странствования» в духовную область, речь идет о так сказать «духовных мозолях».

[44] Здесь опять мы видим употребление слова *джаванмардан*, равного *фитйан*. Мы уже видели выше, что слова *футувва* и *дарвиши* у Харакани часто равнозначны.

[45] Глагол *гушадан* применен здесь в терминологическом значении «ниспосылать, даровать» (о провидении); это эквивалент арабского глагола فتح. Термином فتوح обычно называются полученные в ханаке подаяния, которые рассматриваются не как людские приношения, а как нечто ниспосланное свыше лишь при посредстве слепого орудия (человека).

[46] Эти три ступени — несколько затуманенная характеристика обычных трех стадий суфизма —1) علم اليقين 2) عين اليقين 3) حق اليقين. Ср. определение их у Джуллаби в *Кашф ал-махджуб* (изд. В. А. Жуковского, стр. 497). Более поздние суфии обычно передают эти три понятия в образе метафоры: знание об огне, непосредственное наблюдение его действия и сгорание в нем; отсюда появляется символ последней стадии— мотылек, сгорающий в огне свечи.

[47] Это довольно темное изречение я был бы склонен интерпретировать как парафразу слов Джунайда: فهو الآن فى الحقيقة كما كان قبل ان يكون, т. е. речь идет о возврате к тому состоянию, когда еще не начиналось «существование», а имелось только «бытие». Ср. Horten, *Indische Strömungen*, Bd II, S. 97.

[48] Выражение اندرون يك — неловкая попытка передать по-персидски суфийский термин جمع «состояние сосредоточенности». «Язык рассеян», т. е. говорит о разных вещах и не может сосредоточиться на «единой» вещи.

сердце его рассеяно. Мудрецы говорят: сердце — котел, а язык — ложка, все, что есть в котле, попадает и на ложку. Сердце — море, а язык — берег, когда море вздымает волны, оно выбрасывает на берег то самое, что в нем есть».

Сказал: «Предел мужей — три [ступени]: первое, чтобы ты познал себя самого, ибо бог тебя знает; таких я вижу мало; второе, чтобы ты был и он был; третье, чтобы все был только он, а тебя не было»[49].

Сказал: «Если весь мир ты сделаешь одним глотком и положишь его в уста правоверному, ты не выполнишь [его] права. Если пройдешь от востока до запада, чтобы навестить друга[50], ты, клянусь богом, пройдешь немного!».

Спросили: «Почему бывает рыдание мужей при свидании?».

Сказал: «Когда рыдает сердце, слезы становятся кровью, когда видит глаз, моча становится кровью, когда слышит ухо, истлевают кости и когда наступает „время", появляется *фана'*»[51].

Глава вторая. Увещания и советы

Шейх Абу-л-Хасан 'Али ибн Ахмад ал-Харакани, да помилует его Аллах, говорил так:

«Обладатели сердца — те, кто охраняет сердце, а утратившие сердце, — те, помыслы сéрдца которых — только поминание господа, да возвысится мощь его. И что может быть сладостнее того, когда господь видит, что на сердце у него нет ничего, кроме поминания Истины, а все, что помимо нее, в сердце его не проникает?»[52]

Шейх сказал: «[Не] говори слóва, пока не познаешь, что внимающий — бог, и не слушай слова, пока не постигнешь, что доводящий слово до уха — бог»[53].

«Есть пять вод, из них три любят благородные мужи, одна — вода жизни, вторая — вода бассейна Каусара, третья вода...[54] Четвертая — вода, которую любят познавшие, и это вода любви, пятая — вода, которую любит бог, и это слезы рабов, в особенности грешных».

Шейх сказал: «Если раб враждует с рабом, господь произносит над ними приговор. Если раб разумен и враждует с господом, да прославится мощь его, он (т. е. бог. — *Е. Б.*) произносит приговор: „Нет, ты не осилишь"»[55].

Шейх сказал: «Господь возлюбил неких людей и приставил их к

---

[49] У 'Аттара это изречение, по-видимому, распалось на отдельные части, и тем самым нарушилось все построение. Последняя стадия, названная Харакани, может быть сближена с известным هو هو Халладжа.

[50] Здесь слово *дуст*, очевидно, надлежит понимать в прямом смысле как «друг», «ближний». Деталь, крайне характерная для учения Харакани.

[51] Снова термин *вакт* применен в указанном выше (прим. 41) значении. У 'Аттара это изречение сильно сокращено и первоначальный смысл его затемнен.

[52] Это изречение может быть трактовано в плане известной концепции ذكر بر دوام («постоянного поминания бога»).

[53] Это формула, впервые созданная ал-Аш'ари.

[54] В этом месте рукопись сильно испорчена, и прочесть ее мне не удается. Аналогии этому изречению мне доныне в суфийской литературе встречать не приходилось и поэтому о неразобранном слове могу только догадываться. Единственное, что можно было бы предположить на этом месте — آبدست в значении وضو, что по смыслу не нарушило бы общего характера изречения.

[55] Единственный перевод, который допускает эта крайне лаконичная сентенция. По-видимому, смысл ее тот, что бог этого не допустит по благородству, зная неравенство сил, и, следовательно, грех не возникнет. Впрочем, возможно, что толковать изречение надлежит и в каком-нибудь ином смысле.

распределению пропитания[56] и сказал: „Воздайте тварям должное". И возлюбил других и послал во дворец и сказал: „Будьте справедливы к тварям". И возлюбил других и послал в поле и сказал: „Твари моей не предавайте". И возлюбил других и посадил в келью и сказал: „Взирайте на меня"».

«О, сколь многих на спине земли мы почитаем живыми, а они мертвы, и сколь многих во чреве земли считаем мертвыми, а они живы».

Сказал: «Мы все болеем одной болезнью. Если болезнь одна, то и лекарство одно. У всех нас болезнь небрежения, пойдем пробудимся!»

Шейх сказал: «Если огонь из жаровни твоей упадет на твое платье, ты быстро стараешься потушить [его]. Дозволишь ли ты, чтобы огонь гордыни, зависти и лицемерия утвердился в сердце твоем? (6[а]). Ведь это огонь, который сжигает твою веру!»[57].

Шейх сказал: «Надо, чтобы постоянно что-либо из тела правоверного было занято господом, да прославится мощь его; либо он должен поминать его сердцем, либо совершать устами *зикр,* либо созерцать очами, либо рукой рассыпать щедроты[58], либо ногами идти для посещения [великих] мужей, либо головой склоняться перед правоверными, либо верой достигать уверенности, либо разумом осуществлять познание, либо делом осуществлять искренность, либо остерегаться Судного Дня. Такой человек, я тому порукой, когда поднимет из могилы голову, пойдет, влача саван, до самого рая».

Шейх сказал: «Подобно тому, как он не требует от тебя служения, пока не наступит время[59], так и ты не требуй сегодня пропитания на завтрашний день, который еще не пришел».

Глава [третья]. О [словах из] уст Мухаммада [опущена]

Глава четвертая. О милости, которую оказал ему господь всевышний

Шейх сказал: «Передают, что сердце в конце концов приходит к такому состоянию, когда слышит голос своего сердца ухом своей тайны, а когда голос обрывается, видит свет своего сердца оком своей тайны»[60].

---

[56] Рукопись дает اسباب باری без точек. Оборот крайне необычный, но иного смысла я здесь найти не могу.

[57] ریا ،حسد ،کبر — пороки, обычно приписываемые в первые века суфизма официальным представителям правоверия — *курра'* и *мухаддисин.* Учение *маламати,* в сущности говоря, возникает в связи с опасениями некоторых категорий суфиев впасть в «лицемерие» (ریاء). Таким образом, это изречение в основе своей развивает линию, намеченную еще первыми представителями суфизма.

[58] Интересно отметить активную помощь нуждающимся, на которой Харакани постоянно настаивает. Эта черта крайне характерна для его учения. Дальнейшее развитие ее можно проследить в учениях шейха Накшбанда, возводившего свою *силсиле,* между прочим, и к Харакани. См.: *Рисале-йи кудсиййа,* стр. 51—53.

[59] Т. е. обязательные молитвы, а также и пост прикреплены к определенному времени и не должны совершаться ранее наступления его. Смысл изречения сводится к запрету делать запасы. Учение это встречается у всех ранних суфиев и объясняется опасением нарушить *таваккул.*

[60] Учение о *сирр* — один из наиболее темных вопросов в суфизме, и даваемые ему определения обыкновенно крайне расплывчаты. По-видимому, первоначально *сирр* понималось в буквальном смысле, как «тайна», которую суфий хранит на сердце (т. е. сокрытие своих познаний). Ср. изречение Йусуфа ибн ал-Хусайна: قلوب

Шейх сказал: «Сообщают, что господь, да прославится мощь его, посылает мудрость. Семьдесят тысяч архангелов ходят с ней от изголовья к изголовью. Она хочет найти сердце, в котором нет любви к миру, чтобы войти в него и поселиться там. Тогда она говорит этим ангелам: „Ступайте на *свое* место, ибо я нашла *свое* место". Раб на другой день поутру изрекает мудрость, которую дал ему бог».

Передают, что у бога на земле есть некий раб. Когда он поминает бога, львы в пустыне начинают дрожать и начинают мочиться от страха перед господом, а ангелы на небесах впадают в трепет [61].

Передают, что он сказал: «Надо некоего человека, между которым и господом не было бы покрова. Тогда, если я сказал бы: „Аллах!", случилось бы то, что он познал бы бога».

Передают, что он сказал: «Господь, да прославится мощь его, украшает друзей своей чистотой, и воспитывает своим единством, и обучает своим знанием (6б), и принимает в свою силу и мощь, и дает им власть».

Шейх сказал: «Он подарил мне тысячу взоров, при первом взоре сгорело все, что было, кроме бога, а про девятьсот девяносто девять знаю [только] я».

И передают, что каждому правоверному он дает могущество сорока ангелов — и это самая низкая степень, — но скрывает это могущество от тварей, дабы твари могли покойно жить с ними.

Глава пятая. Молитвы из книги «Свет наук»

О боже, твари твои благодарят [тебя] за щедроты твои, [а] я благодарю за бытие твое, [главная] милость — бытие твое.

Шейх сказал: «Господь окликнул мое сердце: „Раб мой, что надо тебе? Проси!" — Я сказал: „О боже, разве мне не довольно бытия твоего, чтобы просить еще что-либо?"»

И еще шейх сказал: «Если в день Воскресения господь, да прославится мощь его, спросит меня обо мне, я взмолюсь: „Боже, спроси меня о тебе и единстве твоем!"»

«О боже, от тебя я обогатился тобою. То, что я имею, это — ты, а ты — вечен, то же, что ты имеешь, когда-нибудь прейдет».

Я сказал: «О боже, уже пятьдесят лет, как я [полон] любви к тебе» — и услышал возглас в тайне (*сирр*) своей: «Я до Адама возлюбил тебя, когда он еще не воссел на престол» [62].

Я сказал: «О боже, мне надо тебя!» — и услышал в тайне (*сирр*)

قبور الاسرار الرجال (*Китаб ал-лума'*, стр. 232). В дальнейшем *сирр* начинает приобретать терминологическое значение и термином этим обозначают левую часть сердца (*калб*), которая является как бы тайником его и в глубины которого даже сам обладатель сердца не может проникнуть. السرّ ما غيبّه الحق و لم يشرف عليه الخلق «*сирр* — это то, что сокрыл бог и чего не постигает тварь» (*Китаб ал-лума'*, стр. 254).

Положение Харакани о взаимном проникновении *сирр* и *калб* идет в разрез с одним из учений *маламатийа*. См.: *Рисалат ал-маламатийа*, л. 52[а]:

و من اصولهم ان ما ظهر من احوال الروح للسرّ صار رياء فى السرّ و ما ظهر من احوال السرّ الى القلب صار شركاً فى السرّ و ما ظهر من القلب الى النفس صار هباءً منثوراً الخ

[61] Ср. далее собственное отношение Харакани ко льву.

[62] دست كه نشناست — единственное чтение, которое допускает это место. Выражение *даст нишастан* мне не встречалось, и ручаться за правильность перевода не могу.

своей: «Если хочешь меня, будь чист, ибо я чист, не нуждайся в тварях, ибо и я не нуждаюсь».

Я сказал: «О боже, сладость — с тобой, а ты указываешь на рай!»[63].

Я сказал: «О боже, если есть во всем мире кто-либо, кто более любвеобилен к твари твоей в это время, то я стыжусь себя»[64].

Я сказал: «О боже, если я расскажу тебе повесть о скорбящих, небо и земля прольют кровавые слезы».

Глава шестая. О волнении[65]

Печаль благородных[66] — это забота, которая никоим образом не вмещается в двух мирах. И эта забота в том, что (7[a]) они хотят помянуть его достойным его образом и не могут.

Сказал: «Эти люди поутру и ввечеру скованы [желанием] найти его. Находящий тот, кого *он* хочет».

Глава седьмая. Об откровении в сердцах

Шейх Абу-л-Хасан сказал: «Господь, да прославится мощь его, окликнул мое сердце: „Раб мой, тех, кто прикасается к тебе рукой и после смерти твоей пойдет на поклон к тебе на могилу, берегись! Ибо между ними и мной тебе придется быть посредником!“»

Шейх сказал: «Господин окликнул мое сердце и сказал: где есть нужда, там желанное — это я, где есть притязание[67], там цель — это люди».

Шейх сказал: «Господь, да прославится мощь его, окликнул мое сердце: „Раб мой, воздай должное моему гостю!“ Я сказал: „О боже, я не знаю, как воздавать должное твоим гостям“. Молвил: „Те, кто приходит к тебе в гости со [словом] ‘мир’, надо, чтобы они нашли [в ответ] ‘и с тобой мир!’. Есть люди, которые любят меня, и от любви ко мне у них является желание [повидать] тебя; есть люди, которые сами приходят, чтобы поделиться с тобой горем; есть люди, которые со мною в чем-либо не сошлись; и есть люди, которых я у них самих отнял, посещения его ему самому неизвестны — это и есть мой гость! Есть люди, которые ничего в этом мире от тебя не хотят“. — Потом

---

[63] Парафраза известного изречения Раби'и: الجار ثم الدار. Или см.: *Сафинат ал-аулийа'*, стр. 208: مرا ربّ البيت می‌باید بیت را چکنم. <Ср. стр. 18 наст. изд. — *Ред.*>

[64] Опять подчеркивается основной мотив любвеобилия ко всем, на который уже было указано выше.

[65] Заголовок сильно испорчен, и чтение сомнительно.

[66] جوانمردان — снова тот же термин, отмеченный нами уже выше.

[67] Здесь весьма резко выражена позиция *маламати*. Смысл изречения таков, что шейх не может признавать за собой никакого достижения, не может притязать ни на какую исключительную заслугу. Оно направлено прямо против стремления превратить дервишизм в ремесло шарлатана-чудотворца. Ср. Сулами:

و سئل بعضهم ما بالكم قلّ ما يقع بكم ادعّاء فقال و هل الدعاوى الا رعونات و سخرية

اذا رجع صاحبها الى نفسه رآها خالية ممّا اظهر بعيدة ممّا ركب و هل هو الا كما قال الشاعر:

و فى نظر الصادى الى الماء حسرة * اذا كان ممنوعاً سبيل الموارد (*Рисалат ал-маламатийа*, л. 53[a]).

господь всевышний сказал мне: „Все то, что, как ты видишь, я сделал для тебя, то делай и ты для моих тварей". — Я сказал: „О боже, я не могу сделать этого для твоих тварей!" Молвил: „Проси у меня помощи"».

Шейх сказал: «Господь всевышний окликнул мое сердце: „Я хочу беседовать с тобой при посредстве четырех вещей — сердца, тела, языка и имущества. Две отдай мне, а две возьми назад, то есть телом будь покорен, языком читай Коран. Сердце и имущество мне не отдавай, ибо мне больше дела до этих двух, если хочешь, те две другие предоставлю тебе"» (7[б]).

Глава восьмая. О подвиге

Шейх сказал: «Труды мужей — сорок лет. Десять лет надо страдать, чтобы исправился язык; меньше, чем в десять лет язык не исправится. Десять лет надо страдать, чтобы это запретное мясо, которое наросло на нашем теле, от нас отделилось. Десять лет надо страдать, пока сердце станет единогласным с языком. Кто сорок лет будет идти таким путем, есть надежда, что из его горла раздастся голос, в котором не будет страсти». Спросили: «А есть признак для этого?» Шейх обратил лицо к горе и сказал: «Аллах!» — камни начали отделяться от горы. **Шейх сказал: «Всякий**, кто поминает имя бога, должен поминать его так, чтобы это поминание не было лишено трех свойств — или моча его станет красной, как кровь, или кровь его пальцев почернеет, или печень его развалится на куски и от страха выйдет наружу».

И сказал: «Бывало часто, что я прикасался к своему телу и кровь появлялась на моих пяти пальцах, но пока я все еще ни разу не помянул бога так, как это ему подобает».

И сказал: «Не уходи из мира, пока из трех свойств не появится одно — или от любви к богу слезы свои ты увидишь кровью, или от страха перед ним мочу свою увидишь кровью, или от бдения кости твои истлеют и станут тонкими».

Шейх сказал: «Все служат богу, но не всякий может удалить из своего служения расчет [на награду]».

Сказал: «Творить молитву и поститься — дело рабов [божьих], но отдалять бедствие от сердца — дело мужей».

Шейх сказал: «Старайся голодать как можно больше и, если назначишь себе искус на один день, [голодай] три дня, и если назначишь на три дня, [голодай] четыре и прибавляй до сорока дней или до года. Тогда покажется нечто вроде змеи, держа во рту что-то вроде куриного яйца, белое, или красное, или желтое. Оно приблизится и приложит свой рот к твоему рту, после этого станет возможным для тебя никогда не есть» (8[а]).

Потом, после этого, [сказал]:[68] «Бывают люди, которые в семьдесят [лет][69] познают один раз, бывают такие, которые в двадцать лет, и такие, которые в десять лет, и такие, которые в четыре месяца, и такие, которые каждый месяц. И бывают такие, которые познают раз в неделю, и такие, которые познают во время каждой молитвы. Смотри на их познание — сердце его не ведает, не знает ничего о том, что такое этот мир и тот мир. Им дозволено говорить об этом мире и том мире, но сердце их об этом мире ничего не знает».

---

[68] По-видимому, пропущено گفت .

[69] Вероятно, пропущено سال.

Шейх сказал: «Приложи руку к труду, дабы выявилась искренность, приложи руку к искренности, дабы явился свет. Когда покажется свет, твори служение, пока не забрезжит [состояние]: „Служи Аллаху, как если бы ты его видел“»[70].

Потом сказал: «Настает ночь, и люди засыпают, а ты применяй к этому телу вериги, власяницу и кожаную плеть, чтобы бог всевышний сжалился над этим телом и сказал: „Раб мой, что ты хочешь от этого тела?“ — Ответь: „Боже мой, тебя хочу!“ — Он скажет: „Раб мой, оставь это несчастное [тело], я — твой!“ Каждый день действие ласки и милосердия господа к нам обновляется, дабы мы обновили намерение наших сердец».

Шейх сказал: «От многих душ исходит голос скорби, а от некоторых звук бубна; сколько я ни гляжу в свое сердце, все раздается голос скорби, а звука бубна нет!»

Сказал: «Если ты проведешь у чьих-нибудь дверей год, он в конце концов однажды скажет: „Войди за тем, для чего ты стоишь!“ Стой пятьдесят лет у дверей его, я тебе порукой!»

Шейх сказал: «Если ты будешь говорить о познании, то [в нем] семьсот глав, в каждой главе семьсот отделов, каждый отдел на другой не похож. Ученый взял науку, отошел в сторону и наслаждается ею; отшельник взял отшельничество, отошел в сторону и наслаждается им; набожный взял [внешнее] поклонение богу и наслаждается им. Ступай и ты, возьми скорбь, чтобы насладиться богом! Если бы нам была [дана] жизнь Ноя, и за всю эту жизнь он (т. е. бог. — *Е. Б.*) потребовал бы от нас два ракʻата намаза, [выполненных] так, как он предписал нам, было бы трудно [выполнить это]. А теперь, когда он потребовал в сутки пять намазов, (8б) [тяжких], как гора, каково же наше положение?»

Шейх сказал: «Господь, да прославится мощь его, привел вас в мир чистыми, не идите же к нему из мира грязными».

Сказал: «Созерцание — это то, когда он есть, а тебя нет. Все, что сковывает раба, он удаляет, а что подобает ему, то дает, дабы все, что является от раба, было достойно его».

Глава девятая. Рассказы

Шейх Абу Исхак сказал при шейхе [Харакани]: «Мне все время в пустыне хотелось сладостей, но я не ел». Шейх [Харакани] ответил: «Мне все время в пустыне не хотелось сладостей, но я ел!»[71]

Абу Йазид, да помилует его Аллах, сказал: «Я увидел, что дальше всех от престола господа те, кто считает себя более близкими».

Абу Йазид, да помилует его Аллах, сказал: «Помните ответ за слова! Кто не помнит об ответе за свои слова, где бы ни говорил, не страшится. Помните об отчете в день Воскресения! Кто не помнит об отчете в день Воскресения, собирает со всех сторон имущество[72] и не страшится. Познайте хорошо цену пути! Кто не знает хорошо цены пути, с кем бы ни водился, не страшится».

---

[70] Хадис, часто цитируемый суфиями. См.: Жуковский, *Раскрытие скрытого*, стр. 427 (в форме اعبدوا).

[71] «Ел сладости», т. е. трудности пути в пустыне радовали его, ибо они содействовали умерщвлению тела. Не в этом ли смысле надлежит понимать легенды о том, что Халладж посреди пустыни из ничего добывал чудесные лакомства?

[72] Указание на пропитание *халал* (путем личного труда).

Ибрахим-отшельник сказал: «В жаркое время спустился из воздуха юноша и постучал в дверь, а я открыл ему. У него было немного хлеба, положенного на лист фиги, он дал мне и сказал: „Помолись за меня, быть может, я освобожусь от неверия этого тела“, — и поднялся на воздух. На другой день в то же время он постучал в дверь и дал мне немного хлеба, положенного на лист фиги, и сказал те же [слова]. На третий день пришел в то же время и опять сказал: „Помолись за меня, дабы я избавился от неверия этого тела“, — и поднялся на воздух».

Тогда шейх [Харакани], да возрадуется ему Аллах, сказал: «О благородный муж, тот, кто летает по воздуху, стенает от этой души, а нам, сидящим здесь, что же делать?»

Вельможа из богачей пришел к мужу из великих людей истины. Тот [второй] спросил: «Что ты больше любишь, деньги или врага?» — Ответил: «Деньги». — Сказал: «Почему же ты деньги оставляешь, а врага[73] берешь с собой?»

«... (9[а]) я подарил его ему. Он сказал в ответ: «О, господи, в чем мудрость? Я служу тебе, а он служит мне?» — Услышал голос: „Он служит нуждающемуся, а ты тому, кто в службе не нуждается“».

Шибли, да освятит Аллах славный дух его, пошел в Мекке к цирюльнику и увидел, что он сидит на возвышении, надев хорошие одежды, а ученики бреют волосы. Шибли вошел, сказал приветствие и молвил: «О мастер, ради бога, обрей мне волосы». Мастер сошел с возвышения и обрил шейху волосы. Пришел некий багдадец и принес деньги [говоря]: «Из Багдада, мне приказали — отдай Шибли». [Шибли] молвил: «Положи на ларец мастера». Мастер воскликнул: «О, неужели же ты Шибли! Говоришь мне: „Обрей ради бога мои волосы“, — а теперь даешь мне плату». Сказал: «Да, я Шибли». Мастер молвил: «Имя твое я слыхал но не видал [тебя]». Вели они эти речи, как вошел нищий и попросил чего-нибудь. Цирюльник сказал: «Возьми то, что положено на ларец, я тебе дал». Шибли сказал: «Я сказал про себя: „Мастер не знает, что то, что на сундуке — четыреста динаров“». [А] он (т. е. мастер) сказал мне: «Разве не видишь, кто просит, ради *кого* просит и ради *кого* я даю?»

Некий великий муж сказал перед ходжой: «Как-то ночью страшился я надзирателя. Я пошел в угол дома и смирил себя веригами, и власяницей, и кожаной плетью, говоря: „Разве ты в таком положении, что страшишься твари?“»[74]. Ходжа сказал [на это]: «Всякий раз, когда я заботился [в мыслях] о пропитании, я [тоже] делал так, говоря: „Разве ты заботишься о пропитании?“»

Бу Йазид, да освятит Аллах славный дух его, сказал: «До тех пор пока я не отказался от всех тварей, я не увидел в своем деле искренности».

Он (т. е. Харакани. — *Е. Б.*) спросил Бу Хамида Муртаджи[75] ибн Мугаффала: «Каков признак раба, обладающего доверчивостью?» — Бу Хамид ответил: «Разве ты не постиг, что обладающий доверчивостью раб — тот, кто прячет руки в рукава и не берет того, что положено?» — Шейх Абу-л-Хасан (9[б]) сказал: «Ты тоже не постиг. Доверчивостью обладает тот, кто видит воочию, и не надо ему прятать руки в рукава».

---

[73] Т. е. берешь с собой после смерти душу.

[74] По-видимому, смысл фразы таков, но конструкция сильно запутана.

[75] Точек нет, читаю предположительно. Такого имени среди суфиев этой эпохи я не встречал.

Бу Йазид, да осветит Аллах славный дух его, сказал: «Как-то ночью я сказал душе „молись!“ Она ответила: „Я умерла!“ Я снял одежды, говоря[76]: „У мертвеца хороших одежд не бывает“. Я завернулся в циновку и лег, говоря: „Если ты действительно умерла, [надо] тебе до утра быть в мучениях“. Шейх Абу-л-Хасан Харакани сказал: «Я тоже как-то ночью сказал: „О душа, молись“. Она ответила: „Не могу!“ Я встал и возложил на себя мучения и спросил: „Умерла ли ты?“ Тогда я снес ее в михраб, и после этого она сказала: „Буду [молиться]“».

Как-то раз Муса, мир над ним, предавался тайной молитве[77], и услышал он обращение: «О Муса, охрани того, кто молит о пощаде!» Когда он закончил молитву, прилетел голубь, говоря: «Пощады, о Муса, пощады!» — Муса открыл рукав, голубь влетел [туда]. Несколько времени спустя прилетел сокол, говоря: «Ты дичь мою положил в рукав, отдай мне». Сказал: «Мне бог приказал — охрани молящего о защите». Муса протянул руку, чтобы вырвать кусок мяса из ляжки и дать ему. Сокол сказал: «О Муса, разве ты не знаешь, что мясо пророков для нас запретно? Я дал обет, что не схвачу его». Затем сокол начал кружить по воздуху прямо над головой Мусы. Голубь сказал: «О Муса, выпусти меня!» Ответил: «Сокол тут, прилетит и схватит». Голубь сказал: «Кто дает обет, уже не откажется от него и не нарушит его». Он выпустил голубя, тот присоединился к соколу (10[a]), и оба стали кружить. Пришел приказ: «О Муса, сокол был Джибра'ил, а голубь — Мика'ил, они хотели испытать тебя, как ты принимаешь обет».

Мудрец Лукман, да возрадуется ему Аллах, сказал сыну: «Все, что ты сегодня скажешь, запиши и постись, а вечером доложи сказанное мне, потом уже вкушай пищу». Когда настал вечер, стали они докладывать друг другу, и было уже поздно. На другой день он сказал то же, и пока тот докладывал, стало поздно. На третий день сказал то же. Сын сказал: «Пока я вечером докладываю сделанное и сказанное и выполняю обещание, становится слишком поздно, чтобы есть». В тот день он ничего не сказал из страха перед докладом. Вечером отец потребовал доклада. Он сказал: «Из страха перед докладом я ничего не говорил». Лукман сказал: «Ступай и поскорей ешь хлеб!» — Шейх сказал: «В день Воскресения состояние мало говоривших будет столь же прекрасно, как состояние сына Лукмана».

При Бу Йазиде сказали: «Была ночь, когда душа моя оторвалась от людей»[78]. Он сказал: «Если один человек оторвался, то пусть среди людей его поставят образцом, дабы другие появлялись следом за ним!»

Билал Балхи пришел к Бу Йазиду и сказал: «О шейх, спускаются ангелы на твою улицу?» — Бу Йазид ответил: «Что делать бедняку на моей улице?»

Абу-л-Касим Джунайд, да помилует его Аллах, говорил на мин-

---

[76] كفت (و) كردم — очевидно вместо كردم و كفتم

[77] *Макам-и мунаджат* — в отличие от *намаз* — молитва необязательная, совершаемая в любое время, в любой форме и на любом языке. См. известные *Мунаджат* 'Абдаллаха Ансари. Этот рассказ мною приведен в статье: «Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der süfischen Lehrgedichts in Persien», Islamica, III, I, pp. 1—31. Leipzig, 1927. <«Основные линии развития суфийского дидактического стихотворения в Иране», в наст. томе стр. 63—83. — *Ред.*> Ср. также Бартольд, *Из прошлого турок,* стр. 193 и сл.; Махтум-кули, *Избранные сочинения,* Ашхабад, 1926, стр. 434 и сл.

[78] Фраза довольно темная, тем более, что рукопись дает только حايم без точек, и чтение мое — лишь конъектура. Однако я другого смысла, при всем желании, найти здесь не могу.

баре увещание. Прошел мимо Абу-л-Хасан Нури и сказал: «О Абу-л-Касим, мы были искренни, нас выбросили за двери, вы сделали зуннар[79], и вас посадили на лучшее место». Джунайд спустился с минбара (10б) и сорок суток сидел дома, не выходя.

Хасан Басри, и Хабиб, и Сабит, и Малила Динар, и Мухаммад Васи' пришли к Раби'е. Она спросила их: «Чего ради вы служите богу?» Каждый сказал что-либо [в ответ]. Раби'а всплеснула руками, выскочила вперед и воскликнула: «Этот служитель не соглашается на кару, а я служу, хочешь веди в рай, хочешь в ад, ведь все принадлежит ему!»

Бу Йазид сказал: «О боже, уведоми землю об этой любви моей!» Земля затряслась. Некто сказал: «О шейх, земля начала трястись!» — Он ответил: «Да, ее уведомили».

Бу Йазида спросили: «Происходит что-либо от усилий раба?» — Ответил: «Нет, но без усилий тоже не происходит»[80].

Бу Йазид как-то раз пришел домой, увидел блюдо груш и спросил: «Кто принес?» — Ответили: «Такой-то». Он сказал: «Возьмите, снесите [назад] и скажите: „Ты отнимаешь у людей воду, поливаешь деревья и посылаешь нам груши“»[81].

Бу Йазид отдал шить шубу. Тот человек сшил и, когда нес назад, дал ее сыну, чтобы он положил ее себе на плечо, и благодать ее коснулась его, а сам пошел сзади сына. Когда пришли к дверям мечети, он снял ее с плеча сына, положил на свое плечо и пошел к Бу Йазиду. Вернувшись домой, он ночью увидел во сне, что умер и ангелы спустились на его могилу, и устрашился. Сказал он: «Я клал шубу Бу Йазида на свое плечо». Ангелы со страхом отступили от него, и он избавился от того страха.

Билал Балхи сказал (11[а]) Бу Йазиду: «Я в этом году видел тебя в Мекке».— Бу Йазид ответил: «Я там не был». Билал повторил три раза. Люди сказали: «Мы не считаем Билала лжецом, но и тебя тоже, в чем тут дело?». Он ответил: «Правоверный для бога, всевышнего и преславного, драгоценнее диска солнца. Диск солнца на одном месте, но видим во всех городах. Он сам приносит и уносит, это показывание бывает от бога, так что раб об этом не знает».

Бу Йазид сказал: «Ибрахим, молитвы Аллаха да будут над ним, жаловался господу на Сарру. Последовал приказ: „Будь ласков к Сарре, чтобы быть в состоянии жить“,— а не приказал: „Оставь Сарру“».

Намуси сказал: «Пошли мы в Мекку, и Хасан 'Амира был с нами. Пришли мы к Абу-л-Хасану Харакани, он сказал нам: „О Намуси, сколько раз я отчаивался в разрешении вопроса, у многих спрашивал, никто мне не дал такого ответа, на котором сердце мое могло бы укрепиться“».— Намуси сказал: «Говори».— Он ответил: «Видел я людей, которые во время стояния [на 'Арафате] не выступали в первый ряд, во время тавафа не совершали обхода перед другими и в походах против неверных не шли в первом ряду, а я считал, что дождь нисхо-

---

[79] Зуннар здесь символ *кафири* — неверия. Нури хочет сказать: говоря проповедь, ты впадаешь в самовозвеличение и придаешь реальное значение чему-то иному, помимо единой реальной сущности. А это и есть *ширк* — многобожие.

[80] Т. е. успех во время *сулука* не зависит от стараний человека, это ниспосланная ему милость. Тем не менее нельзя в расчете на это отказываться от всякой деятельности. Вторая половина фразы — оговорка, вызванная опасением санкционировать полный фатализм и вытекающий из него квиетизм. Опасность эту сознавали многие из ранних шейхов, но, как показывает история дервишизма, предотвратить ее они все же не смогли.

[81] Пример соединения *фирасат* и *касб-и халал*.

дит с неба по их молитве и растения вырастают из земли по их молитве и все твари на земле держатся их молитвой; какая в этом мудрость?» Намуси ответил: «Это были люди, которые за всю свою жизнь были непокорны перед богом, да прославится мощь его, один раз (11б). Это укрепилось в их сердце — по этой причине они не шли вперед, дабы от низости их проступка люди не лишились чего-либо».

Ахмад [ибн] Харб послал Бу Йазиду молитвенный коврик и сказал: «Когда ночью будешь творить молитву, клади его под ноги». Бу Йазид отослал назад, говоря: «Пришли мне подушку, в которой было бы отречение от обоих миров, дабы я положил ее под голову и уснул».

'Али-дихкан сказал: «Человек из-за одной неправедной мысли, которая ему приходит в голову, отпадает от бога на два года пути».

Бу Йазид сказал: «Бог оказывал мне милости, пока я не дошел до такого места, где показался купол и показалась дверь в него. Я ходил вокруг него, но в дверь войти не мог. Никого не было, кто вносил бы туда что-либо или выносил. Чем я ни открывал эту дверь, не было возможности. Появился сладостный *зикр*. Я взял в горло этот сладостный *зикр*, ту дверь открыли. А всякий, кому эту дверь открывают и позволяют войти, как много вещей он там может увидеть!»

Бу Йазид однажды сказал: «Сделай меня в день Воскресения плененным между приказом твоим и тварью твоей. Отчет их с меня требуй, они слабы, силы у них нет».

Бу Йазид сказал: «О человек, возьмут тебя за руку и заговорят: „Ты добрый муж...“ Не поддавайся! Ибо это подобно тому, как [гиена сидит в] норе, говорят: „Ее там нет“. Гиена про себя говорит: „Должно быть, меня не видят и не знают, что я здесь“ (12а). Потом вдруг замечает, что ей накинули на тело веревку и вытаскивают из норы».

Ахмад-служитель сказал: «Некий человек попрекнул великого мужа. Я пришел и сказал тому великому мужу: „Да обратит его бог в камень!“ Великий муж ответил: „Зачем ты желаешь правоверному [обращения] в камень? Если бы ты мне не сказал [это], с ним что-нибудь случилось бы, но раз ты мне сказал, я считаю для себя обязательным молиться за него до дня Воскресения“».

Хатим-и Асамм говорил: «Однажды я собирался вознести к богу мольбу. Когда взглянул — сердце с языком не было заодно. Сказали: „Когда станешь [на 'Арафате], врата неба по милосердию бога откроются, всякое желание, которое выскажешь, будет осуществлено“. Тот год пошел я в хаджж и стал [на 'Арафате]. Когда я собрался вознести мольбу, сердце с языком не было заодно. Я не вознес мольбы и вернулся назад. Сказали: „Когда пойдешь в поход против неверных и станешь на поле битвы в рядах правоверных, врата неба по милосердию откроются, и все, о чем попросишь, будет исполнено“. Тот год ударил я в барабан и пошел в поход против неверных и стал в первом ряду. Когда я хотел вознести мольбу, увидел, что сердце не заодно с языком. Я не вознес мольбы и вернулся. Сказали: „Если совершишь полное очищение и пойдешь в темную комнату и совершишь два рак'ата намаза и попросишь, твоя просьба будет исполнена“. Я сделал это, хотел попросить, сердце с языком не было заодно, и я не попросил. Увидел я, что сердце бежало и язык осквернен. Я тогда крикнул на душу (12б), говоря: „Если раздастся окрик: 'О Хатим, согласуй сердце с языком, чтобы просьба твоя была выполнена', — что будешь делать?“»

'Абдаллах ибн Васи' говорил: «Как-то ночью пришел к нам Абу

Исхак Харави. Отца моего не было дома. Я принес войлок, чтобы он подостлал его под себя. Он сказал: „Сынок, принес ты войлок...“ и прибавил: „Вчера всю ночь гурии делали мне ложе из своих кос... О сколь многие мне завидовали!“»

Однажды Иблис сказал Ною, молитвы Аллаха да будут над ним: «О Ной, спроси меня о чем-нибудь!» Ной ответил: «Это было бы позором». Последовал приказ: «Слушай, что он скажет! Он не сможет предать тебя». Сказал он: «О Ной, у тебя есть на меня право». Ной спросил: «Какое?»— Ответил: «Я был в мучениях, как бы люди не приняли ислама, ты же помолился, чтобы они погибли неверными, и сердце мое успокоилось». Хотя Ной произнес такую молитву в то время, когда бог уведомил его, что более никто не уверует, но от этих слов Иблиса опечалился. [Тот] сказал: «О Ной, не завидуй тому, что я сделал, ты видел мое положение. Не будь алчным, ибо Адам проявил алчность, а ты слыхал, какую беду он испытал. Скупым и заносчивым не будь, ибо господь сотворил весьма прекрасный дворец и сказал: „Запретен он для скупых и заносчивых“».

Бу 'Али Рудбари спросил муридов: «Сотворили ли вы хоть какое-нибудь благо?» Один ответил: «Я сегодня ночью сидел, пришел нищий к двери дома моего и попросил что-нибудь. Я вышел за дверь, обнял его, ввел в дом, надел на него свои одежды, усадил его на скамью (13[а]) и отдал ему все имущество свое, развелся с женой, чтобы после *'идда* он женился [на ней]. Теперь я облекся в рубище и сижу пред тобой на двух коленях». Бу 'Али ничего не сказал. Другой молвил: «Я однажды проходил мимо ворот султана. Кого-то схватили и хотели отрубить ему руку. Я пожертвовал своей рукой, и вот она отрублена!» Потом спросили у Бу 'Али, кто из двух более совершенен. Он ответил: «То, что вы сделали, вы сделали для двух определенных личностей. Правоверный — как солнце и лунный свет, надо, чтобы польза от него доставалась всем».

Бу Йазид сказал: «Добрый раб — тот, у кого обе руки правые», то есть, то, что он делает обеими руками — добро, так что записывают ангелы правой руки, и нет ничего, что могли бы записать ангелы левой руки».

Сказал он: «К бедуину пришел гость. У того был кусок сыру. Он принес [сыр] гостю. Гость не насытился. [Бедуин] вошел в шатер и сказал жене: „Убьем козочку“. Та ответила: „Мы [с чем] останемся? Ведь кроме этого у нас ничего нет?“ Бедуин сказал: „Лучше, чтобы мы умерли с голоду, нежели чтобы наш гость остался голодным“. Убили козу и подали гостю. Когда пришло время уходить, гость сказал слуге: „Отдай ему то, что у тебя в руках“. Тот сказал: „Это много. Он расщедрился только на одну козу“. Гость ответил: „Он от всего [отказался][82], мы — от части, он великодушнее[83] нас“».

Некий старец сказал: «Пока я не слышал от пятнадцати человек [приказа] „увещевай людей“, я не говорил речей. Восемь из них были люди (13[б]), а семь — нет». Потом шейх, да возрадуется ему Аллах, сказал: «Он обогнал меня. Было только десять таких[84], которые ска-

---

[82] Рукопись испорчена, но смысл всей фразы не допускает сомнения в том, что здесь должен стоять какой-то глагол в этом роде.

[83] دست وی بیش است — такого выражения мне встречать не приходилось. Очевидно, смысл его таков: «рука его открыта более широко, дает больше», т. е. он великодушнее.

[84] Все это место сильно испорчено и почти не читается. Смысл более или менее ясен, но в чтении уверенности быть не может, в особенности в обороте ز پیش ماند.

зали мне: „Увещевай людей“. Об одном из них я вам расскажу. Однажды я сидел в мечети. Некто вошел в дверь и возбудил во мне радость. Когда он хотел уйти, он сказал мне: „Увещевай этих людей!“ Мне пришла [мысль] в сердце, что если разобьется корабль, какой же убыток морю от этого?— Он обернулся назад и сказал: „Где бывает увещевание людей?“ И эта личность был не человек».

Увайс Карани, когда брал что-нибудь в руку, говорил: «Господи, не сделай это предлогом для моей веры!»

Бу Йазид сказал: «О подобный лицемеру[85], предположим, что все приведешь в порядок наукой, а со склонностью сердца что сделаешь? Пока не приведешь в порядок свои отношения к господу, не будет тебе пользы!»

Бу Йазид, да помилует его Аллах, сказал: «Я крикнул на тело, говоря: „Нет и нет, вместилище всякого зла! Женщина очищается в одни сутки, в крайнем случае в пятнадцать суток, постановления ученых большего не требуют! О грязное тело, тридцать лет прошло, и ты не очистилось, а завтра тебе придется чистым предстать перед чистым!“»

Абу Йазид, да помилует его Аллах, сказал: «Когда в сердце приходит печаль, считай это удачей, ибо мужи благодаря печали достигают чего-либо».

Шейх Абу-л-'Аббас Кассаб, да помилует его Аллах, сказал: «Когда бог, да прославится мощь его, хочет оказать милость рабу и хочет доставить его на стоянку добрых рабов, он вынимает из его сердца все, кроме бога. Раб становится подобным смятенному, ибо капитал его он у него отнял (14[а]). Несколько дней он пребывает в этом смятении, тогда внутри его появляется просьба: „О боже! Мне тебя надо!“ Эти слова: „О боже! Мне тебя надо!“ — доказательство того, что бог, да прославится мощь его, говорит: „О раб, ты — мой!“ Когда бог, да прославится мощь его, говорит: „О раб, ты — мой!“, у раба внутри появляется просьба, и он говорит: „Мне тебя надо!“ Любовь бога, да прославится мощь его, привела его к тому, что он возлюбил бога, да прославится мощь его».

Некий великий муж пришел к Бу Йазиду на поклон. Уходя, он сказал одному из муридов шейха: «Это посещение я сравниваю с обычаем „хадджа покорности“». Другой раз он пришел на поклон и сказал тому муриду: «Ты передал эти слова ходже или нет?» — Ответил: «Нет». Он одобрил, говоря: «Эти слова мои были ошибкой, ибо для обычая хадджа можно найти сравнение, а созерцание „друга божьего“ ни с чем сравнивать нельзя. Когда бог, да прославится мощь его, изберет раба, он начертит знание на членах тела его и отнимет у него один за другим все члены, и [тогда] желание бога появляется в его сердце, так что раб перестает существовать. Когда появляется небытие, бытие бога выявляется в его сердце. Он смотрит на тварей и видит, что они словно шар под чауганом предопределения, и исполняется милосердия к ним и отделяется [от них]».

Для Бу Йазида покупали пшеницу. Он спросил: «У кого купили?» — Ответили: «У неверного». — Сказал: «Отдайте назад, ибо эта пшеница принадлежит тому, кто не знает бога».

---

[85] Текст совершенно ясно дает مرا كونه. Никакое другое объяснение этого оборота, кроме сочетания арабского слова مراء с персидским كونه, здесь не подходит по смыслу, хотя не могу не признать, что сочетание это очень необычно. Если вспомнить, что внимание первых захидов было обращено главным образом на обличение лицемеров, то такое толкование может все же показаться приемлемым.

Некто пришел к Бу Йазиду (14[б]) с четками в руках, он сказал: «Возьми две пары: на одной считай добро, на другой зло!»

У Фудайла ибн ʿИйада родился ребенок. [Он был столь беден, что не было у него ничего][86], во что можно было бы завернуть этого ребенка. [Хотели] попросить у соседей, но шел дождь и было трудно попросить соседей. [Фудайл] сказал [обращаясь к богу]: «Ты оказываешь [своим] друзьям излишний почет!»

Великий муж сказал: «Для меня было бы легче, чтобы тридцать лет шпенек двери вращался в моем ухе, чем не знать, что сделает со мной бог».

Шибли, да помилует его Аллах, сказал: «Я хочу не хотеть». Шейх Абу-л-Хасан Харакани сказал: «Но этого он все-таки *хотел*!»

Зу-н-Нун Мисри сказал: «Если хочешь, чтобы сердце твое смягчилось, чаще постись, а если не смягчится, чаще молись, а если не смягчится, проси подаяния, а если и тогда не смягчится, оказывай ласку сиротам».

Глава десятая. Жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани, да помилует его Аллах

В детстве родители давали ему хлеб и посылали в степь, чтобы он пас скот. Он уходил в степь и постился и хлеб отдавал в виде подаяния. Вечером он возвращался и разговлялся, и никто об этом ничего не знал. Когда он подрос, ему дали пару волов и семена. Как-то раз он разбросал семена и боронил. Начали призывать к молитве, шейх пошел на молитву, а волов оставил стоять. Когда возгласили «салам» намаза, увидели, что волы [без него] ходили и обрабатывали поле. Он низко склонил голову и сказал: «Боже, так я слыхал, что всякого, кого ты возлюбишь, ты сокрываешь (15[а]) от людей!»

Дядя Бу-л-ʿАббасан был великий муж, и шейх в юности посещал его. Когда подошло время кончины дяди, шейх сказал одному из муридов: «Ради сердца моего, прими на одну неделю обязанность обмывателя трупов». В течение [той] недели дядя скончался. Обмыватель уложил его на доску, хотел обмыть, дядя сам встал и совершил омовение. Обмыватель лишился чувств, а дядя сказал: «Если кому-нибудь расскажешь, буду враждовать с тобой!» Цель [рассказа] — то, что дядя, узнав о положении шейха, сказал ему: «О Абу-л-Хасан, пойдем оба на эту гору и поселимся там, поручив себя богу[87], [посмотрим], кто у нас выйдет живым». Пошли и сели у подножия горы на берегу ручья, который мы называем Вандар (?)[88]. Люди ходят [теперь] туда на поклон, ибо это было место их служения. Через неделю дядя проголодался и сказал: «О шейх, откуда у тебя пища?» Шейх вынул руку [из рукава],

---

[86] Это место настолько сильно испорчено, что прочитать его не удается. Смысл восстановлен по аналогии с рассказом о рождении Раби'и (см.: *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 60), ибо, по-видимому, эта черта перенесена из одной биографии в другую.

[87] بر توکّل — т. е. не беря с собой никаких запасов и не принимая никаких мер к добыванию пропитания, в расчете на то, что бог пошлет то, что следует. Значение термина *таваккул* более сложно и объемно, но здесь не место его рассматривать. В изложенном здесь смысле чаще всего встречается выражение: حجّ برتوکّل کردن «совершать хадж, не имея средств и уповая на милость бога».

[88] В оригинале точек нет, чтение предположительно.

набрал песку, и камней, и земли и сжал в кулаке, масло показалось из его пальцев, и он дал дяде. Дядя съел его и сказал: «Никогда не ел пищи, сладостней этой». [Потом] дядя сказал: «Возьми меня в мурид». Ответил: «Давай оба предадимся служению, ибо кто будет притязать на это, забудет бога». — Дядя сказал: «Давай, возьмемся за руки и прыгнем выше этого дерева». Ответил: «Давай, прыгнем через оба мира».

Шейх Абу-л-Хасан однажды пошел на гору, чтобы принести топлива. Толпа нуждающихся (15б) отправилась к нему на поклон из Хорасана. Когда пришли на край деревни, попался им навстречу старец. Они спросили, где келья шейха. Он сказал: «Какого шейха?» Ответили: «Абу-л-Хасана». Воскликнул: «О мусульмане, труд ваш пропал напрасно. Жаль [мне] вашего времени! Он — жалкий человек, притворяется великим, возвращайтесь назад, ибо дело его неосновательно». Они крайне опечалились и хотели возвратиться, но среди них был Бу 'Али ибн Сина, он сказал: «Раз мы пришли, не уйдем, не повидав его». Пришли к двери его кельи, жена из-за занавески подала голос: «Его дома нет, пошел в степь. И жаль мне, что вы совершили это путешествие, если вы пришли ради него». Спросили: «А ты ему кем приходишься?» — Ответила: «Женой». Спросили: «Что он за человек?» — Ответила: «Алчный, честолюбивый». Сказали: «Повернем назад, ибо его жена его должна знать хорошо». Бу 'Али ибн Сина сказал: «Пока его не повидаем, не повернем назад». Попросили показать дорогу в степь. Увидели человека, который шел, погрузив на какое-то животное топливо. Подойдя поближе, увидели, что это лев. Шейх сказал: «Мир над вами, пока Абу-л-Хасан не понесет бремени людей, лев не будет служить ему вьючным животным». Когда [шейх] пришел к двери кельи тот лев повернул назад.

Слыхал я от одного из живших при шейхе лиц: «Я видал льва, который иногда приходил по ночам и бродил вокруг, и стонал, и выражал смирение».

Как-то раз несколько суфиев вознамерилось совершить поклонение. С ними вместе пошел христианин, схожий с суфиями и скрывавший свое положение. Когда пришли в Мейхене к дверям ханаки шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра, да освятит Аллах дух его, Бу Са'ид, по проницательности, постиг это (16а) и подал голос: «Что общего между мной и врагами?» Эти слова произвели на них впечатление, они повернули назад и не вошли в ханаку. Когда пришли в Харакан, шейх [Абу-л-Хасан] встал и начал прислуживать им собственными руками, а к тому христианину был особенно ласков. Однажды он сказал: «Вам надо пойти в баню». Путники обрадовались, а христианин опечалился и подумал: «Куда же я положу этот зуннар?» Пока он обдумывал это, шейх потихоньку шепчет ему на ухо: «Мне дай, ибо слуги должны быть верными». Когда возвратились из бани, шейх вернул ему зуннар. Тот хотел тайно повязать его, но зуннар порвался. Христианин задумался, и от этого события «вращатель сердец» повернул его сердце. Из уст шейха раздался такой аят: «И бог наш и бог ваш — един, нет божества, кроме него, разве вы не препоручаете себя ему?» Христианин вскричал и сказал: «Исповедую, что нет божества, кроме Аллаха, и исповедую, что Мухаммад — раб его и посланник его!» И многие из его племени приняли ислам.

Бу Са'ид ибн Абу-л-Хайр, да освятит Аллах славный дух его, вознамерился совершить путешествие в Хиджаз и поехал через Харакан. Когда он приблизился, шейх Абу-л-Хасан, да помилует его Аллах, проявил проницательность и послал ему навстречу своего сына Ахма-

да и нескольких муридов. Когда Бу Са'ид увидел [их] издали, он сошел с коня и, спешившись, зарыдал. Сказали: «Ведь он же '(т. е. Ахмад — *Е. Б.*) не [сам] ходжа!» Он ответил: «Разве он не с его улицы?» Когда вошли (а в ханаке есть комната, которую мы называем комнатой шейха), шейх приказал: «Все молитвенные коврики снеси в одну эту комнату» (16б). Слуга ответил: «Эта толпа в семьдесят человек, а в той комнате больше двадцати человек не уместится». Шейх обошел эту комнату кругом и сказал слуге: «Теперь разложи коврики спутников [Бу Са'ида]». В той комнате разостлали семьдесят ковриков, и все там сели. Шейх пошел в свою келью и сказал жене: «Разве ты не знаешь, какие дорогие гости прибыли? А во всем доме, как я знаю, всего-навсего только три мана ячменной муки». Он приказал, чтобы испекли лепешки. Жена заготовила тесто, шейху и гостям что-то сказала, а шейх любезно беседовал с ними. Наконец, лепешки были спечены, разостлали скатерти, и хлеб был на хорошей закваске. Шейх сказал: «Сунь руку под салфетку и вынимай хлеб, но только не снимай покрышки». Когда поставили приборы для семидесяти человек, то жена сказала: «Лепешек столько не было». Сняла покрышку, лепешек было столько же, сколько сначала положили. Шейх сказал слуге: «Слуга предал, если б ты не снял, до дня Воскресения мертвых у моих гостей был бы хлеб и никогда не пришел бы к концу».

Когда кончили есть, Бу Са'ид сказал: «Будет ли разрешение, чтобы чтецы пропели несколько стихов?» Шейх [Абу-л-Хасан] ответил: «О Бу Са'ид, у меня нет для этого сил и не было, но в согласии [с тобой] это будет хорошо».

У шейха был мурид по имени Абу Бакр-и Джаджарм. Когда [чтецы] начали, пение и *зикр* [так] подействовали на него, [что] артерия на его виске надулась, лопнула и потекла кровь. Бу Са'ид поднял голову и встал...[89] Бу Са'ид поцеловал руку шейха [Абу-л-Хасана], шейх три раза (21а) взмахнул рукой...[90] Бу Са'ид подхватил шейха, и они сели. Потом Бу Са'ид сказал: «Клянусь величием великого! Небо и земля вместе с шейхом пустились в пляс».— И говорят, что в течение нескольких дней младенцы в колыбелях не брали груди матери. Потом шейх сказал: «О Бу Са'ид, тому дозволено пение, кто, когда топнет ногой по земле, увидит ее разверстой до самых недр, а вверх видит до самого престола». Потом шейх Абу Са'ид сказал: «Надо мне посоветоваться с тобой. Я еду в благодатное путешествие и эту толпу беру с собой». — Ответил: «О Бу Са'ид, отсюда же возвращайся назад». Бу Са'ид послушался, но муриды [его] не послушались. Бу Са'ид в согласии с шейхом сказал: «Да, для вас в Дамгане есть пропитание». Когда [они все] поехали, достигли Дамгана, но дорога в Ирак была закрыта. Сорок суток оставались в Дамгане. Однажды Бу Са'ид сказал слуге: «Где бы ты ни нашел верховое животное, бери, нам надо ехать». Нашли верховых животных около Бистама. Когда подъехали к Харакану, сбились с пути. Сутки кружили поблизости. Бу Са'ид сказал: «Знаете, что это за состояние?» Ответили: «Шейх [лучше] знает».— Сказал: «Харакани велит нам просить прощения». Когда пришли к шейху [Абу-л-Хасану], он сказал: «О Абу Са'ид, та земля восстенала к богу: доставь ко мне друзей своих! Молитву ее услышали. О Абу Са'ид, отчего ты не таков, чтобы Ка'ба [сама] пришла к тебе?» Ответил: «Этот сан принадлежит тебе, сегодня ночью сядь с нами в мечети, чтобы увидеть Ка'бу». Посреди ночи шейх [Абу-л-Хасан] сказал:

---

[89] По-видимому, пропуск.
[90] Пропуск, вероятно, целого листа.

«О Абу Са'ид, гляди!» Абу Са'ид увидел Ка'бу, которая совершала *таваф* над головами обоих шейхов. Абу-л-Хасан сказал: «Прибегаю к Аллаху!» Бу Са'ид взялся за дверное кольцо и сказал свое желание.

Махмуд ибн Сабуктегин остановился возле деревни Харакан. Послал кого-то: «Скажите этому отшельнику — султан Газны пришел к тебе на поклон, ты тоже выходи из кельи! А если будет раздумывать, прочитайте стих (21б): „Повинуйтесь пророку и тем, кто имеет над вами власть!“» Шейх ответил: «Скажи Махмуду, Бу-л-Хасан занят приказом „повинуйтесь Аллаху“, тобой заняться не может». Эти слова произвели на Махмуда впечатление. Он встал и пришел к дверям. Двери не открывали. Махмуд приказал, чтобы слуг одели в платье девушек, царское платье надели на Айаса, а сам вместо Айаса взял оружие. Когда вошли к шейху, он взял руку Махмуда и сказал: «Бог тебя поставил вперед, зачем же ты стоишь позади?» Махмуд сказал: «Дай мне совет». Ответил: «Это не подобает [истинному] служению — мужи в одежде женщин. Прибегаем к Аллаху от гнева Аллаха!» Махмуд сказал: «Дай мне завет». Ответил: «О Махмуд, четыре вещи охраняй: осторожность, молитву в собрании, щедрость и сострадание к людям». Потом [Махмуд] сказал: «Помолись за меня». Сказал: «Я во всех пяти молитвах молюсь за тебя».— Спросил: «Как же ты говоришь?» — Ответил: «Говорю: господи, прости правоверных, мужчин и женщин».— Он сказал: «Я хочу особой молитвы». [Шейх] ответил: «О Махмуд, конец твой да будет благим». Махмуд положил перед шейхом кошелек. Шейх приказал, чтобы принесли ячменную лепешку и кружку *абкаме* и дал кусок Махмуду. Кусок был настолько жестким, что застрял у него в горле. Шейх сказал: «О Махмуд, ты ячменного хлеба и *абкаме* не пробовал и не можешь есть, я тоже таких денег не имел и не могу иметь. Как сегодня ячменный хлеб застревает у тебя в горле, так в день Воскресения мертвых твои деньги застрянут у меня в горле. Возьми [их назад], ибо я дал [всему] этому окончательный развод, назад вернуться не могу».— Махмуд сказал: «Или прими от нас что-нибудь, или дай нам что-нибудь на память». Шейх дал Махмуду свою рубашку. Махмуд двинулся в поход на Сомнат. Увидев, что у врагов большое количество [войска], он дал обет: если мне выпадет победа, я всю добычу раздам в виде милостыни. Случайно войско ислама потерпело поражение (22а) и натиск [врага] был направлен на центр. [Махмуд] тотчас же склонил лицо к земле и сказал: «В честь хырки этого возвеличенного тобой, возвеличь войско ислама победой». Тотчас же загремел гром, сверкнула молния и войско неверных окутал мрак. Неверные стали поднимать друг на друга мечи и убивать, и все рассеялись, и войско ислама одержало победу. Махмуд занял все города и крепости, и была взята большая добыча. В ту ночь Махмуд увидел во сне шейха, который говорил: «О Махмуд, если ты прибег к заступничеству моей хырки, зачем ты не потребовал всей Индии и Рума?».

Передают, что шейх ал-ислама 'Абдаллаха Ансари заключили в узы и повезли в Балх. Он говорил: «По дороге в Балх я размышлял о том, из-за какой невежливости я попал в беду. Вспомнилось мне, что однажды я задел пальцем ноги за молитвенный коврик шейха Абу-л-Хасана Харакани и не попросил извинения за это. [Тогда] я попросил извинения за это. Дошла до меня весть, что жители Балха запасли на крышах камни, чтобы побить меня камнями...» Когда прибыл он к цитадели города, пришел какой-то человек и развязал шейх ал-исламу руки и пришел еще некто, так что он был освобожден. Гонцы пришли в смятение. А было это так, что Низам ал-мулк увидел во сне

ходжу [Бу-л-] Хасана, [который сказал ему]: «Он извинился, подари его мне»[91].

У шейха был мурид, который однажды сказал шейху: «Ходжа, если я умру, а ты будешь жив, приди к моему смертному одру». Шейх ответил: «Если я отойду и пройдет тридцать лет, [все же] когда ты достигнешь врат смерти, я приду». Случилось так, что шейх скончался, а через тридцать лет пришло время отойти и муриду. Толпа муридов сидела вокруг и скорбела. Вдруг комната озарилась светом. Он крикнул на муридов, говоря: «Замолчите, ибо шейх пришел, и дело мое облегчилось!»

Шейх Абу 'Абдаллах (22б) с несколькими муридами пришел на поклон к шейху Абу-л-Хасану. Когда приблизились, спутники сказали: «Захотелось нам горячей халвы». Шейх Абу 'Абдаллах сказал: «Я спрошу его о значении [стиха] „Милосердный утвердился на троне“». Шейх вошел в ханаку и сказал служителю: «Приготовь горячей халвы!» В тот миг, когда шейх Абу 'Абдаллах подошел, вынесли горячей халвы и положили перед ним. Шейх Абу-л-Хасан взял кусок халвы, положил в рот шейху Абу 'Абдаллаху и сказал: «Значение [стиха] „Милосердный утвердился на троне“ знает [только] бог».

Потом шейх Абу 'Абдаллах говорил: «Полдня я беседовал с Харакани, и это все досталось мне от благодати его, если бы это был целый день, какие выгоды я извлек бы!»

Шейх Абу-л-Хасан вначале двенадцать лет, а некоторые говорят — восемнадцать лет, постоянно совершал молитву с общиной, а потом направлялся к гробнице «Султана познавших»[92], поклонялся ему, а оттуда шел назад, так что утреннюю молитву выполнял в своей ханаке, и проходил три фарсанга. После этого времени из гробницы Абу Йазида раздался голос: «Настало время, чтобы ты повел оседлый образ жизни!» Он сказал: «О шейх, позаботься о моем деле, ибо я человек неграмотный, шариата не знаю и Коран не изучал». Раздался голос: «То, что было у нас и было дано нам, все было от твоей благодати». Сказал: «О шейх, ты жил за двести с лишком лет до меня». Ответил: «Однажды я проходил через Харакан и увидел свет, который поднимался и доходил до туч на небе. В течение тридцати лет я не мог добиться осуществления одного желания. Подал голос небесный вестник: „Проси заступничества у этого света, чтобы желание твое исполнилось“. Я спросил: „Чей это свет?“ Сказал: „Свет праведности раба из [числа] приближенных рабов. Имя его — 'Али, кунья — Абу-л-Хасан“. Я испросил желаемое, и то, чего я желал, осуществилось. Потом раздался голос (23а): „О Абу-л-Хасан, скажи — прибегаю к Аллаху!“ — Абу-л-Хасан говорил: „Когда я пришел в ханаку, я прочитал весь Коран до конца“»[93].

---

[91] Этот рассказ опубликован в статье «Послание 'Абдаллаха Ансари везиру», — ИАН, 1926, стр. 1148 <в наст. томе стр. 307. — *Ред.*>

[92] Султан ал-'арифин — обычный эпитет Абу Йазида Бистами.

[93] Эта легенда — характерный образец того, как в дервишеской среде при создании *силсиле* обходят хронологические затруднения. Стремление привести своего шейха в связь с одним из наиболее известных шейхов прошлого всегда чрезвычайно велико у суфиев. Таким образом, возникает своеобразное явление «посмертного муридизма», встречающееся в биографиях дервишей довольно часто. В *силсиле* Накшбанди, где этот прием часто применялся, такие шейхи назывались принадлежащими к *мазхаб-и Увайси* (по имени Увайса Карани). Ср., *Рисале-йи кудсийя,* стр. 58:
معنی اویسی آنست که حضرت شیخ طریقه شیخ عطار قه گفته اند قومی از اولیاء الله عز و جل باشد که ایشانرا جز زیاده مشایخ طریقت و کبرای حقیقت اویسیان نامند و ایشانرا در ظاهر حاجت بپیری‌نبود زیرا که ایشان‌را حضرت رسالت صلعم در حجرهٔ عنایت خود پرورش

Ахмад Харам (?), служитель, сказал: «Шейх Абу-л-Хасан сказал: „Сегодня сорок лет, как господь, да прославится мощь его, не видит в сердце моем ничего, кроме поминания его, ибо в сердце моем, кроме поминания его, бывают только преходящие мысли, а царствует в сердце моем поминание истины. Сорок лет душа моя просит напоить ее кислым молоком, а я до настоящего мига и студеной воды не давал ей. Откуда же это, увы, увы!“ Потом он обернулся ко мне и сказал: „О благородный, вот это — 'в созерцании', а это — 'в общении', а это — 'достигли истины'!“. Потом он сказал: „Знаешь ли ты, в чем погибель людей?“ — Я ответил: „Шейх лучше знает“. — Он сказал: „В удовлетворении желаний своей души и покорности ей в похотях и откладывании благих дел на 'когда-нибудь' и 'как-нибудь' и 'вот тогда' и 'может быть'“».

Когда Бу Са'ид прибыл в Харакан, жена шейха Абу-л-Хасана выслала сына, чтобы шейх Абу Са'ид погладил его по голове. Бу Са'ид сказал: «Где есть шейх Абу-л-Хасан, во мне нужды нет!» Затем заплакал и [сказал]: «Ты тоже, о шейх, погладь меня по голове». — Потом шейх сказал: «О Бу Са'ид, скажи слово». — Ответил: «Неприлично в этом присутствии выказывать красноречие». — Спросил: «О Бу Са'ид, есть в вашей местности обычай показывать невесту?» — Ответил: «Есть». Сказал: «В том собрании среди зрителей может быть кто-нибудь [такой красоты], что, если он откроет лицо, невеста устыдится». Тогда Бу Са'ид начал речь.

Говорят, что жена шейха [Абу-л-Хасана] постоянно враждовала с ним. Шейх Бу Са'ид посреди речи обратился к служителю и сказал: «Скажи жене шейха — настало время, чтобы ты более не враждовала». — Говорят, что после этого она уже никогда более не враждовала [с ним].

Один из муридов (23б) долгое время просил: «О шейх, дай мне дозволение пойти на гору Лубнан и в мечеть Шунизиййа в Багдаде и поклониться „полюсу мира“». Он получил дозволение, прибыл на гору Лубнан и увидел, что сидит сборище, обратившись лицом к Кибле, а перед ними стоит гроб, в котором человек. Я, [рассказывал потом мурид,] спросил: «Отчего вы не творите молитвы?» Кто-то ответил: «Ждем „полюса мира“, который — наш имам и приходит на все пять молитв». Пока мы вели такие речи, я увидел шейха, который подходил в том самом облике, как он ходит в Харакане. Он подошел и начал молитву. Я потерял сознание, а когда пришел в себя, увидел свежую могилу, и никого уже не оставалось. Когда подошло время положенной молитвы, со всех сторон начали сходиться к этому месту. Я спросил: «Как имя вашего имама?» Ответили: «Абу-л-Хасан Харакани». Я рассказал им свою историю, чтобы они заступились за меня, и он простил меня и снова отвел на мое прежнее место. Когда начали молитву, я опять увидел шейха, стоявшего впереди и молившегося, и потерял сознание. Придя в себя, я увидел себя на перекрестке в Рее. Я пустился в путь в Харакан. Когда я вошел в дверь ханаки, ходжа сказал: «Все то, что ты видел в пустыне, о том в обитаемых местах не рассказывай, ибо я просил у бога моего, чтобы он сокрыл меня в обоих мирах, и никто меня не видел, только Абу Йазид, да и то немного».

Шейх Хайр-и Абу-л Касиман сказал: «Я ходил на поклон в Сирию, когда пришел в Багдад, спросили: „Ты видал Гулама Мийадани и по-

---

میدهند بیواسطهٔ غیری چنانکه اویسرا داده رض و این عظیم مقام بود و بس عالی تا کرا اینجا رسانند و این دولت بکه روی نماید

клонился ему? Он — „полюс мира“ и [один] из учеников Шибли, да помилует его Аллах“. Я возвратился назад и пошел искать его. [Прошел] четыреста фарсангов и в одной деревне Сирии нашел его. В толпе я не мог повидать его, однажды увидел на вышке и приветствовал его. Он протянул руку и позвал по имени слугу. Слуга повязал ему чалму, и тогда он сказал: „И с тобой мир, откуда ты? (24[а])“. Я ответил: „Из Харакана“. Он спросил: „По какому делу пришел?“ Я ответил: „На поклон“. Сказал: „Разве там нет мужа?“ Я ответил: „Есть“. Спросил: „Кто?“ Сказал: „Абу-л-Хасан Харакани, он — мой пир“. Он спросил: „Помнишь ли ты какое-нибудь изречение его, [если да, то] скажи“. Я сказал: „Он говорит: ночью ешь поменьше“. Пир потерял сознание, а придя в себя, сказал: „О слуга, принеси чашку!“ Тот принес, и у пира печень начала выходить по кусочкам».

Относительно умерщвления плоти и соблюдения сунны с шейхом обстояло так, что ночью он приходил, надевал на шею вериги, облекался во власяницу и налагал на ноги железные оковы. У него была кожаная плеть, когда душа проявляла слабость, он смирял ее ею.

О смерти чужестранца. Шейх Абу-л-Хасан в молитве просил: «Боже, не давай смерти чужестранцам в моей ханаке, ибо у Абу-л-Хасана нет сил перенести смерть чужестранца. Поднимут крик, что чужестранец скончался в ханаке Абу-л-Хасана».

О вкушении дозволенного. Был некий муж, мурид шейха Абу-л-Хасана. Он [сам] имел несколько муридов и пришел к шейху, говоря: «У нас есть муриды, и они в то же время ваши муриды. Вот уже долгое время таят они такое желание: они имеют овец и имущество их „дозволенное“ (*халал*), [хотелось бы им] оказать поддержку служителю ханаки несколькими овцами». Шейх сказал: «Мне бог, да прославится мощь его, сказал: „О нуждах твоих я забочусь, если примешь [от кого-либо другого], больше уже [у меня] не проси“. Этот раз я соглашаюсь с тем условием, чтобы это было дозволенным». Шариф собрал овец и повел. Когда шейха уведомили, он вышел из ханаки и махнул рукавом — одни овцы вошли в ханаку, а другие побежали, так что никто не смог ввести их в ханаку, и вернулись к хозяевам. Когда произвели расследование, оказалось, что они не входили, так как... [94] были.

Как-то ночью служанка делала кислое блюдо и положила туда свеклу (24[б]) из огорода, который шейх развел собственными руками. А у шейха был такой обычай — он не ел, пока не совершит последнюю молитву. Он говорил: «О боже, пока не закончу служение тебе, телу не дам его доли». После ночной молитвы принесли пищу; шейх сказал: «От этой пищи исходит мрак». На другой день пошли в огород и расследовали дело. Вали насильно брал воду у людей, чтобы отвести на свои овощи. Плотина огорода ходжи была открыта, через нее прошла вода, и та свекла напилась этой воды.

Действие молитвы. Шейх послал куда-то сына. На него напали разбойники и отняли у него все, что он имел из одежды и имущества. Сын вернулся к шейху голым. Жена шейха пришла к нему, [говоря]: «О пир, одного сына убили в мечети, этого ограбили, ни о том ты не знал, ни об этом, а сам говоришь людям речи о земном и небесном царстве». Шейх ответил: «О Умм ['Абд-] Аллах, не гневайся, сегодня ночью пожитки принесут». Она сказала: «Это бредни, воры вещей назад не приносят!» Когда люди легли спать, кто-то постучал в дверь к слуге, говоря: «Мы принесли пожитки сына ходжи, кроме молитвенного ков-

[94] Место испорчено.

рика, его мы кому-то отдали. Мы спали, когда загорелся наш дом и наше укрепление. От страха перед этим мы принесли поклажу». Слуга вошел и известил шейха, говоря: «Молитвенный коврик не принесли». — Он сказал: «Да, я видел молитвенный коврик, как на нем совершал молитву турецкий пир. Мне было стыдно [обидеть его], и я оставил его ему».

Несколько муридов Абу Са'ида, да освятит Аллах дух его, задумали про себя: когда мы войдем в ханаку, пусть шейх даст нам черный и белый виноград. Когда они вошли к шейху, он сказал: «Кто приходит к пирам для испытания, поклон того не бывает принят. А у пиров (17[а]) скупости нет». Сунул руку в рукав и, [достав] горячего хлеба и две кисти винограда, одну белую и одну черную, положил перед ними. Пятьдесят человек наелись ими досыта.

Слыхал я также, что это было дело Абу 'Али Сийаха, да освятит Аллах славный дух его.

Закончена книга «Свет наук» в ночь понедельника четвертого зу-л ка'да 698 г. рукой раба, надеющегося на милосердие господа его, грешника, умоляющего о прощении прежних грехов его Махмуда ибн 'Али ибн Салма, да улучшит Аллах обстоятельство его и даст успех в имуществе его. И слава Аллаху в начале и в конце, внутренне и наружно и молитва [да будет] над пророком его, избранником, и семьей его праведной и спутниками его доблестными.

ДВЕ ГАЗЕЛИ БАБА КУХИ ШИРАЗИ

Сообщенные ниже в тексте и переводе газели Баба Кухи Ширази[1] взяты из его дивана, текст и перевод которого в настоящее время подготовлен к печати автором этой заметки. Материалом для издания служили три единственные известные в Европе рукописи: 1) кодекс Британского музея (B)[2], 2) рукопись Университетской библиотеки № 1144 (U) и 3) рукопись, принадлежавшая лично покойному В. А. Жуковскому (Z)[3].

Абу 'Абдаллах Али ибн Мухаммад Ширази, известный под прозванием Ибн Бакуйа или (как его доныне называют в Персии) Баба Кухи, — автор старейшего из дошедших до нас в более или менее полном виде суфийских диванов. В ранней молодости, влекомый жаждой знания, он едет учиться у знаменитого шейха Абу 'Абдаллаха ибн Хафифа (ум. 371/981-82), прозванного «великим шейхом», ученика главы ортодоксальных богословов ал-Аш'ари[4]. Познав все тонкости ортодоксального *калама,* он покидает учителя и пускается в странствия по мусульманскому Востоку, собирая предания о пророке и выдающихся деятелях ислама[5]. Судьба приводит его в Нишапур, центр суфийского учения в X—XI вв., где он сталкивается с такими выдающимися представителями суфизма, как ал-Кушайри, ас-Сулами и шейх Абу Са'ид ибн Абу-л-Хайр[6]. Он становится на сторону умеренной партии суфиев (ал-Кушайри и ас-Сулами) и по смерти ас-Сулами (ум. 412/1021-22) занимает место пира основанной последним в Нишапуре обители (*ханака*)[7]. Сколько времени он занимал этот пост, установить не удается, известно только, что за несколько лет до смерти он переехал из Нишапура в Шираз и поселился там в уединении в горной пещере; в этой пещере он провел остаток дней, там умер и там же был

---

[1] Сведения о Баба Кухи дают: 1) *Шираз-наме* (Рук. Аз. муз., № 576 f <B 695>, л. 71б); 2) *Хафт иклим* (Рук. Аз. муз., № 603 вс <C 605>, л. 79б; 3) *Сафинат ал-аулийа'* (Рук. Аз. муз., № 58 <C 521>, л. 168[5]); 4) *Хазинат ал-асфийа',* II, стр. 229; 5) *Фарс-наме* (Тегер. лит., стр. 157); 6) *Маджма' ал-фусаха',* стр. 487; 7) *Рийаз ал-'арифин,* стр. 126; 8) *Тара'ик, ал-хака'ик,* т. II, стр. 22; 9) *Наме йи данишваран,* т. III, стр. 70; 10) *Та'рих-и гузиде,* т. 1—2; 11) *Бустан* изд. Плэтса, стр. 181; 12) Хаджи Халифа, т. I, стр. 187; 13) Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 352; 14) Rieu, *Catalogue,* Supplement, p. 179[a]; 15) Жуковский, *Тайны единения,* стр. 106, 269; 16) Massignon. *Quatre textes,* p .15; 17) Amedroz, JRAS, 1912, p. 556, 1089. <О подлинности дивана см. БС II № 32, № 59, стр. 481—482; Ср. также стр. 432—440 наст. изд. — *Ред.*>

[2] Я пользовался фотографией, изготовленной в свое время по просьбе В. А. Жуковского.

[3] Подробное описание двух последних рукописей я даю в предисловии к изданию текста дивана. Шифром U * обозначены глоссы на полях рукописи U.

[4] См.: *Шираз-наме, Тарих-и гузиде.*

[5] См.: *Хафт иклим,* показания 'Абдаллаха Ансари.

[6] См.: Жуковский, *Тайны единения; Джами, Нафахат ал-унс.*

[7] См.: Джами, *Нафахат ал-унс.*

погребен (ум. 442/1050-51) [8]. Диван его показывает, что богословская наука тех времен им была усвоена в совершенстве. Почти вся позднейшая терминология у него уже встречается, и ввиду этого диван его приобретает исключительное значение для исследования раннего суфизма [9]. Помимо поэтического творчества, известны и научные труды его, из которых отрывок одного — биография ал-Халладжа — издан Л. Массиньоном [10], а два других — *Ахбар ал-'арифин* [11] и *Ахбар ал-гафилин* [12] — пока не найдены.

I

(B: л. 136; U: 108; Z: 108)

بط حرصم بمرد و بلبلان شد * خروس شهوتم باز جنان شد
ز زاغ امنیت در خوف بودم * بکشتم زاغ و خوفم در امان شد
پر از طاوس مال و جاه کندم * چو عیسی جان [13] من بر آسمان شد
بدانکه چار مرغ این چار طبع است * که اندر چار طبع ارکان عیان [14] شد [15]
ز خون و بلغم و صفرا و سودا * شتا صیف و بهار آمد خزان شد
بسیط روح را اینها نباشد * مرکب داند این کز خاکدان شد
ز طبع تن [16] چو کوهی شست دل پاك * بدریای محیط بیکران شد

Утка алчности моей околела и стала соловьями,
петух сладострастия моего стал райским соколом.
Я был в страхе перед вороном желания,
убил я ворона, и страх перешел в покой.
Я выщипал перья у павлина богатства и сана,
словно Иисус, душа моя поднялась на небо.
Знай, что четыре птицы — это четыре темперамента,
ибо в четырех темпераментах выявляются элементы.
Из крови, флегмы, желчи и меланхолии
возникли зима, лето и весна, и стала осень.
В не знающем сложенности духе их нет,
знает их сложенное, возникшее из праха.
Когда Кухи начисто омыл сердце от природы тела,
он попал во всеобъемлющее безбрежное море.

II

(B: л. 154; U: 228; Z: 201)

دوش از صومعه در میکده [17] رفتم سحری * تا بیابم ز خرابات نشان و خبری
بر در دیر مغان مغبچگان [18] را دیدم * آن یکی [19] بود چو خورشید و دگر چون [20] قمری

---

[8] См.: *Шираз-наме; Та'рих-и гузиде* и др. Захаби (см. Amedroz, ibid.) дает дату смерти 428/1036-37 г., но это единственное исключение (Massignon, *Quatre textes*, p. 15).
[9] <Ср. БС II, № 32. — *Ред.*>
[10] Massignon, *Quatre textes, Бидайат хал ал-Халадж.*
[11] Хаджи Халифа, т. I.
[12] Massignon, *Quatre textes*, p. 15.
[13] U* روح. [14] B جدا. [15] U* که اندر چار ارکانها روان شد.
[16] U* بچاه تن. [17] B میکده در صومعه. [18] U* مغبچهٔ.
[19] BU* آن که او. [20] U* و بشکل.

از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد * سینه بر سینهٔ من زد[21] ز صفا سیم بری[22]
بوسها بر لب من داد و قدح پیش آورد * کفت مارا بجز این نیست بعالم هنری
نوش کردم قدحی چند از آن جام طهور * دیدم از پرتو دیدار بجان در[23] اثری
کشف شد سر ازل تا بابد در یکدم * بر من از عالم اسرار کشادند دری
کوش جانرا بکرفت و قدحی دیکر داد * کفت بشناس مرا از خود واز هر بشری
کفت کوهی که منم جمع باسما و صفات * هرچه بینی بجهان خشك و تری[24] خیر و شری

Вчера из обители я пошел в винный погреб поутру,
чтобы найти сведения и известия о трущобах.
У ворот обиталища магов я увидел юношей-магов:
один был, как солнце, другой — словно луна.
Искренне и чисто обнял он меня,
припал трудью к груди в чистоте среброгрудый.
Поцеловал в уста и поднес кубок,
молвил: «Нет у нас в мире другого искусства, кроме этого!»
Выпил я несколько кубков того «чистого»[25] вина,
увидел в душе следы луча свидания.
В единый миг раскрылись тайны предвечности и вечности,
из мира тайн открыли предо мной врата.
Взял он душу за ухо и дал другую чашу,
молвил: «Отличай меня от себя и всякого другого человека».
Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,
[я] — все, что ты видишь в мире, сухое и влажное, доброе и злое!»

Считаю полезным привести объяснение некоторых из встречающихся в этой газели символов, заимствованное из словаря *Истилахат-и суфийа,* приписываемого 'Абд ар-Раззаку Кашани (Рук. Аз. муз. Nov. 234 bis <C 1151> и Nov. 29<B 1810>).

میکده عبارت از مناجات و طریق محبتست (л. 11а)

خرابات عبارت از خرابی بشریت است (л. 6б)

بوس عبارت از استعداد قبول کیفیت کلامست بطریق که قبول کند علمی و عملیرا از

صوری و معنوی (л. 8а)

قدح احوالرا کویند (там же)

باده عبارت از عشق است یعنی فیض (л. 11а)

Подставляя эти значения под соответствующие слова текста, мы можем получить истолкование газели в духе суфийского шарха.

---

[21] B نه.
[22] B وزری.
[23] U* پرتو انوار بجانم
[24] U* ترو
[25] Коран, LXXVI, 21.

КОСМИЧЕСКИЕ МИФЫ В ГАЗЕЛИ БАБА КУХИ

В диване Баба Кухи Ширази[1] имеется одна газель, заслуживающая особого внимания ввиду некоторых необычных для общей массы суфийской поэзии образов. Так как диван этот до настоящего времени не издан, я приведу полностью текст и перевод ее, а затем уже подвергну рассмотрению вызвавшую появление этой заметки строку[2].

از شمع ماه روی تو پر زیور[3] آفتاب * در مشعل فلك بمثل اخكر آفتاب
خورشید لا یزال ز لا شرق[4] چون بتافت * كشتند ذرها همه مه‌پیكر آفتاب
از آب و رنگ[5] لعل لب آبدار تو[6] * دارد بجام لعل می انور آفتاب
هرجام قدم نهد[7] صنم مه‌لقا روان * از خاكپای دوست برآرد سر آفتاب
از پرتو جمال تو ای پرتو آله * ذرات كاینات بسوزد در آفتاب
عشقت چو در دو كون خروسی بود سفید[8] * شد[9] آسمان چو[10] بیضه درو اصفر آفتاب
از رشك روی ماه تو ای آفتاب جان * بیرون[11] كشد ز جسم بشر جان در آفتاب
از آفتاب روی تو كوهی چو ماه شد * بخشد به آفتاب اكرم زیور آفتاب

От светоча луны лика твоего полно украшений солнце,
в фонаре небосвода, словно уголек, солнце.
Когда непреходящее солнце воссияло из «не-востока»,
все пылинки стали солнцами в облике месяца.
От блеска и краски сияющих уст твоих
у солнца в рубиновой чаше светящееся вино.
Куда ни ступит, шествуя, предстоящий в облике луны кумир,
из праха ног друга поднимает голову солнце.
От луча красы твоей, о божественный луч,
пылинки существ сгорают в солнце.
Так как любовь твоя в двух мирах — *белый петух,*
уподобилось небо яйцу, а желток в нем солнце.
От зависти к лику месяца твоего, о солнце души,
душа людей из тела устремляется на солнце.
От солнца лика твоего Кухи стал, словно месяц,
если [только] солнце украсит меня лучами (букв. солнцем).

---

[1] Шифры см. в статье «Две газели Баба Кухи Ширази», — ДРАН-В, 1924, стр. 59 и сл. <в наст. томе стр. 279. — *Ред.*>.
[2] B:121; U:24; Z:24.
[3] B. آذربه. [4] Ср. Коран, XXIV, 35. [5] B رنگ و آب.
[6] B او. [7] نهم. [8] B سفید بود.
[9] U, Z چون. [10] U. Z. و. [11] B بردر U* دربر.

Редифом этой небольшой газели поэт избрал слово «солнце» и тем самым был вынужден все строки ее связать так или иначе с этим символом. Может быть, этой необходимостью приходится объяснять появление в шестом двустишии столь странного на суфийской почве сравнения небосвода с яйцом и солнца с желтком, еще осложненное появлением в той же строке образа *белого петуха*. Избранная поэтом трудная форма могла заставить его прибегнуть и к необычным образам. Но едва ли можно предполагать, что они всецело являются порождением фантазии Кухи. С другой стороны, на почве ислама возникновение подобных представлений объяснено быть и не может, и здесь невольно приходится видеть отголосок других верований, притом восходящих к глубочайшей древности.

Однако установить их происхождение точно — задача крайне трудная и даже едва ли разрешимая. Л. Грей в статье Cock [12] отмечает три основные черты петуха, вызвавшие включение его в ряд мифологических символов: чуткость (страж, провозвестник утра), воинственность и похотливость. Из них первая нашла полное отражение в зороастризме, где петух является спутником Сраоши, врагом девов, пением своим повергающим их в бегство [13]. Что в старом Иране петух пользовался исключительным почетом, доказывается и свидетельством греческой литературы, где он даже получает название Περσικὸς ὄρνις [14] <персидская птица>. Однако все это еще не дает возможности от установленного значения перейти к его космической роли. Индия связывает петуха с солнцем, и в жертву Савитри приносят именно его. С солнцем, по-видимому, его связывала и Греция. Баба Кухи, по свидетельству биографов, был известен как путешественник и, следовательно, мог в своих странствиях посетить и Индию. Но даже если он и посещал ее, то едва ли он мог вынести оттуда столь основательное знакомство с ее религиозными обрядами. Приходится скорее предположить, что здесь мы имеем отражение какого-то другого мифологического цикла, нам доныне слишком мало известного. Быть может, «птичка без перьев и крыльев» 'Аттара своим происхождением обязана тому же неизвестному нам фольклору [15]. То, что у Кухи птица превратилась в петуха, может быть обусловлено третьим качеством его, похотливостью. Петух как символ сладострастия Кухи известен, что доказывает его газель, изданная мною в ДРАН [16]. Здесь Кухи связывает представление о космической птице с представлением о любви, и, следовательно, переход от родового понятия «птица» к видовому «петух» вполне логичен [17].

Дальнейшее затруднение возникает в связи с появлением в том же двустишии образа яйца. Каково взаимоотношение между «петухом» и «яйцом», из слов Кухи усмотреть трудно. Во всяком случае петух как «космическая любовь» предшествует появлению мирового яйца, хотя это с точки зрения естественной, конечно, довольно странно. Быть может, это обстоятельство тоже объясняется тем, что в первоначальной редакции мифа место петуха занимала просто птица.

---

[12] Hastings, *Encyclopaedia,* p. 694.

[13] См.: Sraošavarəza. vol. XVIII, 14 sq.; Bundahišn, XIX, 33.

[14] Грей цитирует Aristophanes Aves, 483—485, 833—835 и др.

[15] О ней см. «Книгу о соловье», рук. Публ. библ. нов. сер. 11, л. 223а, а также «Восток», кн. 2, 1923 <в наст. томе стр. 340—353. — *Ред.*> Этому вопросу я посвятил отдельную статью: «Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара». <См. стр. 360—370 наст. изд. — *Ред.*>

[16] <См. заметку в наст. томе «Две газели Баба Кухи Ширази», стр. 279—281.>

[17] Напомню, что в живом персидском языке слово مرغ (птица) употребляется обыкновенно для обозначения «курицы».

Образ «яйца» опять-таки приводит нас к древнейшим космическим мифам, но и здесь обоснование его на почве иранской мифологии невозможно. Миф о мировом яйце был в древности довольно широко распространен. Мы находим его как в древнегреческих космогониях, так и в Индии[18], в Финикии[19] и в Египте[20]. Однако и здесь трудно пытаться наметить какую-либо связь, построить схему заимствования. Если принять во внимание, что в суфийской космогонии мы находим полную аналогию мировому яйцу в так называемой الدرّة البيضاء белой жемчужине, из которой возникает весь космос[21], то и здесь снова мы попадаем в какую-то неизвестную нам подпочву суфийского фольклора. Эти соображения, правда, не разрешают стоящей перед нами задачи; более того, быть может, она неразрешима вообще. Но учитывать ее при дальнейшей работе необходимо, и сознание этой необходимости и заставляет меня отметить это странное явление.

[18] Satapatha Brāhmaṇa, XI, 1, 6.
[19] Тураев, стр. 49 и сл.
[20] Erman, S. 29, 83, 157. «Ein Ei, aus dem der Sonnengott ausgekrochen».
[21] О ней см. «Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара».

БАБА КУХИ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ «ДИВАНА»

1

Диван Баба Кухи был в первый раз в Европе упомянут Ч. Рьё, давшим в своем дополнении к каталогу персидских рукописей Британского музея довольно обстоятельное описание рукописи этого дивана[1]. Исходя из приписки в конце этого экземпляра, где он назван *Диван-и шейх 'Али-Баба Кухи,* Рьё попытался уточнить имя его автора. Заметка в *Шираз-наме* Му'ина Ширази[2] позволила ему признать автором этого дивана шейха Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн 'Абдаллаха Ширази, прозванного Баба Кухи, потому что последние свои годы он провел отшельником в горах около Шираза[3].

Этот Баба Кухи был учеником знаменитого шейха Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн Хафифа Ширази[4], прозванного «Шейх Кабир» (ум. 23 рамазана 371 г. х.—20 марта 982 г. в Ширазе). *Шадд ал-изар* относит смерть Кухи к 442/1050-51 г. И это указание включено Ч. Рьё в его описание упомянутой рукописи. Самый диван Ч. Рьё не рассматривает (что вполне понятно) и ограничивается общими расплывчатыми указаниями на то, что диван этот состоит из «духовных стихотворений» в форме газели, расположен в алфавитном порядке и в конце содержит несколько руба'и.

Немного позже Г. Эте[5] в своей известной работе по истории персидской литературы развил брошенные Ч. Рьё мысли. Сохраняя добытые Ч. Рьё биографические данные (и даже имя 'Али Баба), он подчеркивает то важное обстоятельство, что этот диван — древнейший из сохранившихся до нашего времени суфийских диванов. Характеризуя стиль Кухи, он называет его поэзию «hymnenartig» — «гимноподобная» и в согласии с Ч. Рьё утверждает, что темой этих газелей является исключительно *таухид.* Как и Ч. Рьё, Г. Эте не сомневается в

---

[1] Rieu, *Catalogue,* Supplement, № 271.

[2] Rieu, *Catalogue,* vol. I, p. 204. Эта книга — история Шираза с основания до 744 г. х., автором которой является Бу-л-'Аббас Ахмад ибн Абу-л-Хайр, прозванный Му'ин.

[3] По-видимому, для Рьё идентичность этих двух лиц была несомненна, хотя *Шираз-наме,* устанавливая имя Баба Кухи, не называет его 'Али. Рьё берет данные *Шираз-наме,* пополняет их сведениями из *Шадд ал-изар* (см. Rieu, *Catalogue,* Supplement, p. 461[a]), но в то же время начинает биографическую заметку словами «'Ali Baba poetically surnamed Kuhi...», сохраняя, таким образом, предложенное колофоном рукописи имя, не содержащееся в двух упомянутых источниках.

[4] Ч. Рьё дает «Khafif», опуская «ibn».

[5] Ethé, GIPh, S. 212 sq.

подлинности этих стихов, более того, он видит в них характерный образец для эпохи перехода от умеренной мистической спекуляции к более развитому суфизму. Кухи, говорит Г. Эте, еще не чувствует себя освобожденным от внешних предписаний ислама. Его мистический путь начинается на «стоянке» шариата, тщательнейшее соблюдение обязательных для всех мусульман правил, по мнению Баба Кухи, — необходимое условие для реального продвижения на высших стадиях (*тарикат, ма'рифат, хакикат*). Но, вместе с этим, говорит Г. Эте, Кухи знает уже и *фана'* мистическое единение и поглощение суфия абсолютом, представление, заимствованное из буддийской нирваны или, по меньшей мере, ее копирующее[6]. Заключает Г. Эте свою заметку о Кухи сближением между учением нашего поэта и аналогичными, по его мнению, местами *Шах-наме*, особенно со знаменитым рассказом о таинственном исчезновении Кей-Хосрова.

Заметки Рьё и Эте привлекли внимание известного русского иранист В. А. Жуковского, который понял, какое огромное значение диван Баба Кухи может иметь для изучения суфийской поэзии. Он принял решение выпустить критическое издание этого текста и выписал для этой цели фотокопию рукописи Британского музея. В соответствии со своим методом, он начал работу с того, что переписал эту рукопись, в точности сохраняя расположение оригинала и нумеруя отдельные газели[7]. Скоро он должен был убедиться, что рукопись Британского музея дать удовлетворительное издание текста не позволяет и что необходимо попытаться найти еще один экземпляр, без которого исправить многочисленные искажения текста совершенно немыслимо. Он начал при посредстве своих учеников поиски в Иране, но годы шли, а все усилия ни к чему не приводили. За это время он начал собирать материалы для биографии поэта и сообщил о результатах этой работы в небольшом докладе в Восточном отделении русского археологического общества 25 апреля 1902 г.[8].

Наконец, в 1914 г. поиски в Иране увенчались успехом. В. А. Иванов[9] и А. А. Ромаскевич[10] нашли в Ширазе два экземпляра так долго разыскивавшегося дивана[11]. Хотя рукописи эти были совсем новыми, но все же они давали возможность проверить текст рукописи Британского музея[12]. Наиболее полезной оказалась U, так как Z была только сокращенной копией, снятой с того же оригинала тем же переписчиком. В. А. Жуковский взялся за работу и начал с того, что пронумеровал газели этих двух рукописей и проставил их номера рядом с номерами в уже упомянутом выше первом наброске текста.

Но момент не благоприятствовал такой работе. Война помешала довести ее до конца, и смерть похитила у нас неутомимого работника, не дав ему закончить это его исследование. Последние строки, написан-

[6] Ibid., S. 273.

[7] Эта копия сохранилась в его архиве, и я имел возможность использовать ее для настоящего издания. Должен заметить, что в некоторых местах она мне очень помогла, но в общем сделана она все же довольно небрежно. Это доказывает, что здесь мы имеем дело лишь с первым наброском текста.

[8] К сожалению, среди бумаг его никаких следов этого доклада найти не удалось, и мы располагаем в этом отношении только крайне сжатым протоколом, опубликованным в ЗВОРАО, вып. XV, стр. XVII. Таким образом, для биографии Кухи я должен был проделать всю работу сызнова, не имея возможности воспользоваться результатами изысканий покойного ученого.

[9] Его рукопись в дальнейшем обозначается шифром Z. <Ср. выше, стр. 280. — *Ред.*>

[10] Обозначается шифром U.

[11] Подробное описание их см. ниже.

[12] Обозначается шифром B.

ные его рукой, были наброском перевода газели № 6 нашего издания [13]. За исключением этого перевода и списка с рукописи от всей его работы других следов не осталось.

После смерти В. А. Жуковского диван Кухи был снова предан забвению. Из всех европейских ориенталистов только Р. Никольсон упомянул его в своей работе об Абу Са'иде ибн Абу-л-Хайре [14]. Говоря о значении этого известного шейха для развития суфийской поэзии в Иране, он не счел возможным приписать ему, как это ошибочно делалось ранее Эте, Хорном и др., создание поэтической символики суфизма. Решающим доводом он считает то, что символика эта уже в полном своем расцвете (full blown) содержится в диване его современника Баба Кухи Ширази. Это, с его точки зрения, доказывает, что развитие данного поэтического жанра должно было происходить еще ранее литературной деятельности Абу Са'ида.

После Р. Никольсона упоминание о Кухи я нашел только в статье Сурендраната Тагора [15].

Таким образом, мы видим, что сведения о Кухи у европейских ориенталистов не слишком обильны и что они не превышают размера кратких заметок [16].

К сожалению, восточные источники не более обстоятельны. Изучение работ двенадцати разных авторов позволило мне только установить наиболее важные моменты жизни Баба Кухи. Восстановить ее во всех деталях для меня было невозможно, и я боюсь, что, несмотря на все наши усилия, мы никогда не сможем проследить развитие этого поэта. Вот к чему сводятся довольно скудные результаты моих изысканий [17].

2

Начнем с установления имени Баба Кухи. Все источники, за исключением тазкире *Хафт иклим,* называющего его просто 'Абдаллах-и Баку, дают его *кунью* в форме Абу 'Абдаллах. Весьма вероятно, что это указание правильно, ибо, помимо совпадения источников в этом отношении, мы знаем, что Баба Кухи был учеником знаменитого шейха Ибн Хафифа [18], *кунья* которого тоже была Абу 'Абдаллах. Можно смотреть на это совпадение как на доказательство тесной связи между учителем и учеником, предположив, что Баба Кухи принял эту *кунью* в честь своего наставника. Доказать эту гипотезу какими-либо окончательными доводами невозможно, но вероятие этого чрезвычайно велико, так как известен целый ряд подобных примеров.

Имя поэта до нас дошло в двух вариантах — 'Али и Мухаммад.

---

[13] <Под «нашим изданием» здесь подразумевается критический текст дивана Баба Кухи, подготовленный Е. Э. Бертельсом (подробнее см. стр. 279 наст. изд. и № 15 и 36 БС I). — *Ред.*>

[14] Nicholson, *Studies,* p. 48.

[15] См.: *The Visva-bharati,* p. 393.

[16] Я исключил здесь работу Л. Массиньона, который в *Quatre textes* дал образец арабской прозы Кухи, сопровождаемый несколькими биографическими замечаниями. Л. Массиньон характеризует там только Ибн Бакуйа, суфийского шейха и агиографа, он не имел в виду характеризовать поэта Баба Кухи. Имя Кухи вскользь было упомянуто А. Е. Крымским в его «Истории Персии», но это замечание покоится на работах Г. Эте и ничего нового не дает.

[17] Когда эта работа была уже закончена, я, благодаря любезности В. А. Иванова, получил литографированное издание этого дивана, выпущенное в 1347/1928-29 г. шейхом Мухаммадом Таки Хунсари. Издание это никаких существенных изменений в мою работу не внесло и не добавило в ней никаких новых данных.

[18] *Шираз-наме.*

Очень трудно сделать между ними выбор, так как оба эти имени крайне широко распространены на Переднем Востоке. Однако мы видим, что имя Мухаммад отмечено наиболее серьезными источниками, как *Китаб ал-ансаб* ас-Сам'ани, *Та'рих ал-ислам* Захаби и *Ариб*[19], и, таким образом, мы вынуждены оказать предпочтение ему. Объяснить, откуда в более новых источниках, таких, как *Нафахат ал-унс*, *Сафинат ал-аулийа'* и *Тара'ик ал-хака'ик*, появилось имя 'Али, нелегко. Можно было бы предположить, что поэт носил двойное имя 'Али-Мухаммад, что нередко наблюдается сейчас в Иране, или, учитывая то обстоятельство, что его отца все источники называют Мухаммад, допустить, что источники просто опустили слова «'Али ибн-» перед именем его отца. Наконец, третья гипотеза могла бы быть такой: здесь мы имеем дело с двумя лицами — отцом (Мухаммад) и сыном ('Али), биографии которых были смешаны. К сожалению, наши сведения о Кухи не позволяют принять ни одно из этих решений как окончательное, и, таким образом, этот трудный вопрос придется оставить без ответа.

Чтобы проникнуть в его генеалогию далее, точек опоры у нас нет. *Шираз-наме* дает восходящую линию в виде «ибн 'Абдаллах ибн 'Убайдаллах», среди остальных источников четыре[20] тоже называют деда поэта 'Абдаллах, и это как будто говорит в пользу такого предположения. Самые детальные разыскания не смогут никогда решить окончательно этот вопрос, значение которого, по моему мнению, не достаточно велико, чтобы обращать на него более серьезное внимание.

Прозвание источники дают в четырех вариантах: Бакуйа, Баку, Ибн Бакуйа и Ибн Баку. Форма *Баку* встречается преимущественно в поздних компиляциях[21], но в то же время эту же форму дает и *Асрар ат-таухид,* источник, значение которого для биографии Кухи крайне велико. Пропуск слова *ибн* легко объясняется известным специфическим применением персидского изафета — Абу 'Абдаллах-и Баку.

Таким образом, в результате наших изысканий мы можем определить имя нашего поэта в такой форме: Абу 'Абдаллах ['Али ибн?] Мухаммад ибн 'Абдаллах [ибн 'Убайдаллах], известный под прозванием Ибн Баку[йа] Ширази[22].

Дату рождения Кухи точно фиксировать нельзя. Если сообщение *Асрар ат-таухид* верно, то в 412/1021-22 г., когда шейх Абу Са'ид находился в Нишапуре, Кухи было девяносто лет. Отсюда можно сделать вывод, что родился он около 322/933-34 г. Однако бóльшая часть источников смерть его относит к 442/1050-52 г., что дало бы нам жизнь Баба Кухи 120 лунных лет. Такая длительность жизни не может не вызывать сомнений, хотя, с другой стороны, известно, что на Востоке и в наше время долголетие отнюдь не является большой редкостью[23]. Жизнь шейха, совершенно изолированного от внешнего мира, трезвая и спокойная, естественно, протекает в условиях, благоприятствующих долголетию. Поэтому нужно признать, что, несмотря на все сомнения, считать это вполне невероятным все же нельзя.

Место рождения Кухи точно установить невозможно. *Нисба* «Ширази» — недостаточное доказательство, чтобы утверждать, что он ро-

---

[19] Amedroz, p. 1089.

[20] См. *Сафинат ал-аулийа'; Фарс-наме; Тара'ик ал-хака'ик*; Джами, *Нафахат ал-унс.*

[21] См.: *Хафт иклим; Хазинат ал-асфийа'.*

[22] Эта нисба фигурирует всюду и сомнений не вызывает никаких.

[23] Пишущему эти строки пришлось беседовать в Самарканде со стариком 140 лет. Афганский ежегодник «Сал-наме-йи маджалле-йи Кабул» за 1922 г., стр. 493 дает примеры возраста в 111, 119, 120, 180 и даже 200 (!) лет.

дился в Ширазе. Мы знаем, что очень часто *нисба* зависит от места, где ее носитель провел бо́льшую часть жизни или где он умер [24]. *Та'рих-и гузиде* называет его брата — Пир-Хусайнаи Ширванан. Может быть, здесь содержится намек на Ширван, который приобретает особенно большую значимость в связи с прозвищем поэта Ибн Бакуйа, которое как будто указывает на какое-то отношение к Баку. Но исходя из этих сомнительных данных, сделать какие-либо положительные выводы нельзя, и все наши усилия в этом направлении едва ли когда-нибудь смогут перестать быть только гипотезами.

Но, если у нас нет точных данных о месте рождения Кухи, то совершенно несомненно, что молодость свою он провел в путешествиях по мусульманскому миру. Знаменитый шейх 'Абдаллах Ансари нам сообщает [25], что Кухи много путешествовал и помнил наизусть большое число *хикайатов* [26]. Ансари использовал познания Кухи и записал с его слов 30 000 *хикайатов* и 30 000 *хадисов*. Это количество мне кажется чрезвычайно сомнительным, и я хотел бы видеть в этих цифрах просто значение «очень много хадисов» и не понимать их буквально. Отсюда можно сделать вывод, что Кухи в молодости избрал карьеру мухаддиса, носитель которой вынужден был подвергать себя большим лишениям и обладать совершенно исключительной памятью. Цель его странствий была встречаться со знаменитыми мухаддисами, из уст которых он мог собирать предания [27].

Эти путешествия в конце концов привели его в Шираз к шейху Абу 'Абдаллаху ибн Хафифу (ум. 371/981-82), ученику знаменитого основателя правоверного *калама* Абу-л-Хасана ал-Аш'ари. У этого прославленного учителя Кухи оставался довольно долго и, согласно *Шираз-наме*, стал одним из его любимых учеников. У Ибн Хафифа он мог получить глубокие знания по всем тонкостям аш'аритского *калама*. Лирический диван, конечно, не такой документ, в котором можно было бы надеяться найти отражение богословских диспутов. Тем не менее диван Кухи изобилует техническими терминами мусульманской схоластики, переплетенными с излюбленной символикой суфиев, и доказывает, что его автор должен был обладать обширными познаниями в этой области.

Мы не знаем, что предпринял Кухи после смерти своего учителя (371/981-82), ибо источники об этом периоде его жизни хранят полное молчание. Через двадцать лет мы уже встречаем его в Нишапуре, связанным дружбой с двумя знаменитыми деятелями этого города — шейхом Абу 'Абд ар-Рахманом Сулами [28] (ум. 421/1030) и устадом имамом Абу-л-Касимом Кушайри, автором известного *Рисалат*.

Биография шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра *Асрар ат-таухид* [29] рассказывает, что Кухи не одобрял публичные выступления этого шейха и особенно порицал сопровождавшее их *сама'* (музыку, пение и танец) как несовместимое с достоинством духовного наставника. Но, убедив-

---

[24] Часто можно видеть двойную нисбу: *фуланиййу-л-маулид фуланиййу-л-макарр.*

[25] См : *Хафт иклим.*

[26] Под этим термином, очевидно, нужно понимать рассказы о пророке и других выдающихся деятелях первых веков ислама.

[27] Мухаддис имел право передавать далее хадис только в том случае, если получал его непосредственно от своего предшественника. Передача хадисов, почерпнутых из книг не допускалась (за исключением *иджаза*). См. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd II, S. 175.

[28] Его биографию см. в статье «Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной библиотеке» <в наст. томе стр. 219—224. — *Ред.*>.

[29] См.: Жуковский, *Тайны единения,* стр. 106, 289.

шись в его чудесных способностях, он изменил мнение и от вражды перешел к глубокому уважению. *Асрар ат-таухид* описывает это обращение довольно живо, но весьма вероятно, что эти рассказы — только обычные анекдоты, которые встречаются в большом количестве в агиологической литературе суфиев [30]. С другой стороны, можно допустить, что в Нишапуре богословские воззрения Кухи должны были претерпеть существенные изменения. Теории хорасанской школы суфиев во многом решительно отличались от учений школы иракской. Это был тот момент, когда хорасанские суфии оторвались от влияния Ирака и изложили свою концепцию суфизма в многочисленных теоретических работах (Кушайри, Саррадж, Джуллаби, Сулами). Решительный экстремизм Абу Йазида (ум. 260/873-74) продолжал находить себе пламенных приверженцев, среди которых Абу-л-Хасан Харакани (ум. 425/1033-34) [31] пытался примирить свои концепции активной, филантропической любви со свирепой мистикой бистамского отшельника. Таким образом, Кухи оказался в среде, которая должна была вызвать у него серьезную внутреннюю борьбу. Но тем не менее он не решился примкнуть к экстремистским теориям Хорасана и присоединился к представителям умеренного суфизма, вроде Кушайри и Сулами. Нет сомнения, что среди учеников этих шейхов он пользовался большим уважением, так как, согласно *Асрар ат-таухид,* после смерти Сулами (421/1030) ему было передано руководство его *ханакой* в Нишапуре. Принимая во внимание большую роль, которую играл Сулами среди нишапурских суфиев, мы должны признать, что Кухи достиг исключительно высокого поста и добился того, о чем только мог мечтать суфийский шейх.

В третьем периоде жизни Кухи мы застаем его отшельником, скрывающимся от мирской суеты в уединенной пещере в окрестностях Шираза. Почему он покинул Нишапур и преданных учеников и отправился снова туда, где провел часть жизни со своим первым учителем, мы не знаем и, вероятно, никогда и не узнаем. Может быть, приближение победоносных сельджуков выгнало его из его *ханаки,* может быть, были и другие, личные причины, нам неизвестные. Можно было бы сделать очень рискованное предположение, покоящееся частично на свидетельстве *Асрар ат-таухид,* а частично на одной крайне характерной газели в его диване.

Рассказывая о встрече Баба Кухи с шейхом Абу Са'идом, автор *Асрар ат-таухид* Ибн ал-Мунаввар описывает глубочайшее волнение, охватившее Кухи при виде чудесных способностей знаменитого шейха. Кухи слышит пламенные речи Абу Са'ида, видит его экстатическое состояние, и острая ревность пронизывает его сердце. Он думает: «Сколько раз я простаивал на *маукифе,* забывая весь земной мир (*ба-тадж-рид*), сколько шейхов я видал, скольким из них служил... Больше чем девяносто лет я служу шейхам, служу им с самого моего детства... В чем же причина, что все это открылось этому человеку, а мне не открылось ничего?» [32]. Продолжение этого рассказа обладает всеми обычными чертами агиологических анекдотов и не может считаться достойным внимания документом. Но, странным образом, в диване мы находим газель, возникшую в результате точно таких же переживаний. Это № 92 моего издания:

---

[30] Биография Кухи, содержащаяся в *Нафахат ал-унс* (стр. 352), точно воспроизводит анекдоты *Асрар ат-таухид* и нам ничего нового не дает.

[31] О нем см. *«Нур ал-'улум.* Жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани». — «Иран», 1929, III <в наст. томе стр. 225—278. — *Ред.*>.

[32] Жуковский, *Тайны единения,* стр. 107.

دل من بی‌جگری کرد و بجانان نرسید * درد هجران سن از درد بدرمان نرسید
سالها در ره مقصود بسر میرفتم * عمرم آخر شد و این راه بپایان نرسید
غرقهٔ بحر تحیر دل من با لب خشک * در عطش کرد و بسرچشمهٔ حیوان نرسید
کریهٔ چشم من از ابر کهربار گذشت * مرهم ریش دلم زان لب خندان نرسید
خار خوردیم و همه خون جگر پالودیم * هیچ بویی بمشامم ز گلستان نرسید
اینهمه گریه و زاری که تو کردی کوهی * هیچ رحمی بتو از حضرت رحمان نرسید

Сердце мое терзалось, но не достигло возлюбленной.
Моя болезнь разлуки не нашла исцеления боли.
Долгие годы шел я по пути к цели.
Жизнь моя пришла к концу, но дорога к концу не пришла.
Сердце мое потонуло в море смятения, уста мои пересохли,
томились [мы оба] от жажды, но источника живой воды не достигли.
Слезы моих очей превзошли источающее жемчуга облако,
но не получил я повязки на рану сердца от тех смеющихся уст.
Питались мы тернием, всё оросили кровью сердца,
но никакого аромата от цветника не достигло моего обоняния.
Ты столько рыдал и стенал, Кухи,
но никакого милосердия от милосердного [бога] так и не узнал!

Нет никакого сомнения в том, что эта маленькая газель, полная глубочайшего отчаяния, выражает те же чувства, о которых повествовала выше *Асрар ат-таухид*. Особенно последний бейт содержит горькую иронию, какую можно лишь крайне редко встретить в суфийских диванах.

Учитывая эти факты, можно допустить, что найденные в Нишапуре уважение и почет не удовлетворили Кухи. Он мечтал о моральном усовершенствовании, которое могло бы привести его к чудотворным способностям и конечному уничтожению его индивидуального «я» в космическом абсолюте. Но вместо всего этого он пришел только к глубоким познаниям в схоластическом богословии и чисто внешнему почету. Может быть, эти причины и заставили его покинуть Нишапур и направить свой путь в известную ему по его молодым годам уединенную пещеру, где он надеялся путем сурового аскетизма найти то усовершенствование, которого ему не принесло общение со знаменитыми шейхами. У нас нет решительных доводов в пользу этой гипотезы, и я не претендую на то, чтобы ее считали окончательным решением вопроса, — это одна из возможностей, истинного же положения вещей при наличии тех источников, которыми мы располагаем, установить нельзя.

Мы видели, что, по свидетельству *Асрар ат-таухид,* в возрасте девяноста лет Кухи еще был в Нишапуре. Если эти указания точны, то нужно предположить, что его последнее пребывание в Ширазе длилось около двадцати с лишним лет. Этого было достаточно, чтобы доставить ему широкую славу среди местного населения. Его гробница в той же пещере, в которой он жил, стала излюбленным местом паломничества, и легенда сообщает, что даже знаменитый Хафиз сам получил свой поэтический дар от имама 'Али после ночной молитвы на могиле Баба Кухи[33]. Популярность этой гробницы сохранилась вплоть до наших дней, и персидская знать от времени до времени тратила довольно значительные суммы на поддержание в порядке этой постройки. *Фарс-*

[33] См.: Browne, *Persian literature under Tartar Dominion,* p. 274.

наме сообщает, что в 1275/1858-59 г. губернатор Фарса Му'аййад ад-Дауле Тахмасп-мирза Каджар построил над мазаром купол и отремонтировал самую келью. Редактор дивана Кухи Мухаммад Хусайн Ширази, пишущий стихи под тахаллусом Шу'а, включает в предисловие к дивану две касыды в честь мирзы Хабибуллах-хана Салар ас-Султана и мирзы Мухаммад-'Али-хана Нусрат ад-Дауле, которые отремонтировали этот мазар в 1324/1906-07 г. <Ср. ниже, стр. 297. — *Ред.*> Фотография, найденная среди бумаг покойного В. А. Жуковского, показывает, что мазар сохранился довольно хорошо. Са'ид Нафиси, профессор Тегеранского университета, сообщил мне, что и в настоящее время мазар этот для жителей Шираза является излюбленным местом загородных прогулок.

3

Набросав в общих чертах биографию Баба Кухи, посмотрим, какие произведения он нам оставил. Кухи — автор двух работ *(рисала)* на арабском языке: биографии Хусайна ибн-Мансура ал-Халладжа, текст которой издан Л. Массиньоном [34], и *Китаб ахбар ал-'арифин,* упоминаемой Хадджи Халифой [35], но пока еще не найденной.

Но самый ценный памятник литературной деятельности Кухи, несомненно, его персидский диван. Мы знаем, что хорасанские суфии с IV в. начали вводить в свои беседы символические стихи [36], где философское содержание было скрыто под маской терминологии любовной лирики. Биография шейха Абу Са'ида дает нам несколько образцов этого жанра, но, к сожалению, это только обломки, состоящие из отдельных разрозненных бейтов [37]. Таким образом, диван Кухи — единственный полный диван, сохранившийся от этого периода.

Но здесь встает вопрос исключительной важности — вопрос о подлинности этого дивана. Мы набросали биографию Кухи, но есть ли у нас доказательства того, что диван, связанный с именем Баба Кухи, действительно создан шейхом Ибн Бакуйа? Встречающийся почти во всех газелях *тахаллус* Кухи не может считаться решающим доказательством, ибо, за исключением новых тазкире, ни один старый источник о его поэтических работах ничего не говорит. Мы должны доказать, что Баба Кухи и автор дивана Кухи — то же самое лицо, и нужно признать, что доказать это не так легко. <Ср. БС II, № 32.>

Как дата смерти Кухи в большей части биографий указывается 442/1050-51 г. [38] (за исключением Захаби, который дает 428/1036-37 г., и Сам'ани, который указывает приблизительно: «через несколько лет» после 420/1029 г.). Таким образом, диван должен был быть написан в первой половине V в. х. Однако язык его не может быть назван архаичным и как будто не содержит характерных для этой эпохи черт. Напротив, можно было бы утверждать, что диван этот только мало отличается от других аналогичных собраний стихотворений, значительно более позднего происхождения. Следовательно, исходя из языка, мы приходим к выводам, которые не только не разъясняют вопрос, а еще

---

[34] Massignon, *Quatre textes.*

[35] Хаджи Халифа, т. I, стр. 187.

[36] О роли этих стихов см. мою статью «Основные моменты в развитии суфийской поэзии», — «Восточные записки», 1927, стр. 91 и сл. <в наст. томе стр. 55—62. — *Ред.*>.

[37] Сам Абу Са'ид стихов не писал. См.: Nicholson, *Studies,* p. 4.

[38] Захаби, *Табакат,* стр. 1089.

более затемняют его. Но в этом нет ничего необычного. Изучение персидской поэзии пока все еще очень далеко от уверенного владения материалом. У нас нет работ по языку персидских классиков, и даже критических изданий текстов пока еще крайне мало. Абсолютного критерия у нас нет, и всякое заключение, построенное только на лингвистической стороне, будет очень шатким.

Рядом с диваном Кухи мы можем поставить два других дивана, отделенных от произведений Кухи всего одним столетием: стихи Сана'и (ум. 535/1140-41) и стихи шейха Ахмад-и Джама. Сравнивая их стиль со стилем Кухи, мы можем убедиться, что разницы почти нет. До настоящего времени ни один иранист еще не сомневался в подлинности этих двух диванов. Не имея оснований предполагать, что поэтический язык именно за это столетие должен был претерпеть весьма значительные изменения, мы должны прийти к выводу: или все три дивана — более поздняя подделка, или, напротив, все три — подлинные [39].

Другой факт, который может вызвать сомнения, то, что все газели в диване Кухи всегда имеют *тахаллус* в последнем бейте. Среди иранистов распространено мнение, что *тахаллус* в последнем бейте появляется только во времена Са'ди и что его предшественники *тахаллусом* не пользовались [40]. Изучение диванов ранних придворных поэтов 'Унсури, Фаррухи, Минучихри и др. как будто подтверждает это. *Тахаллус* там применяется крайне редко, и имя поэта появляется только случайно, большей частью в середине касыды или газели. Позднее поэты последних Газневидов (Ибрахима, Бахрам-шаха) уже пользуются *тахаллусом* чаще. Так, например, в большей части стихов Мас'уди-и Са'д-и Салмана он имеется.

Но это обстоятельство еще ничего не доказывает, так как *тахаллус* на его обычном месте мы находим у Дакики, Киса'и и, что, пожалуй, еще важнее, у поэтов, писавших мистические стихи, как Насир-и Хосрова, Сана'и и Ахмад-и Джама [41].

Таким образом, и этот факт не может служить доказательством

---

[39] Самое большое препятствие для серьезного изучения языка поэзии IV—V вв. х. — это почти абсолютное отсутствие рукописей того времени. Мы смотрим на персидскую рукопись с уважением, если она датирована XIV в. Кроме «Фармакологии» Абу Мансура ал-Муваффака, переписанной в 1055-56 г. Асади, у нас почти нет рукописей такого возраста, и нам остается довольствоваться рукописями более поздними. В то же время всякий иранист знает по опыту неприятную манеру персидских переписчиков, которые никогда не стараются точно воспроизвести оригинал. Найдя непонятное слово, они всегда готовы заменить его в своем списке новым словом, хотя бы приблизительно подходящим к тексту бейта, или изобразить какое-нибудь загадочное начертание, поставив на полях зловещие три точки. Следующий переписчик зачастую заменяет это начертание первым попавшимся словом, которое ему понравится, не считаясь с требованиями метра и не тревожась о смысле. С каждой следующей копией произведение искажается все больше и больше, и восстановление первоначального текста становится все труднее. Отсюда следует, что приступить к изучению текста можно только тогда, когда нашлась наиболее старая из известных рукописей. Но тогда нам пришлось бы ограничиться изучением лишь какого-нибудь десятка авторов и навсегда отказаться от надежды прийти к каким-либо ощутимым результатам, так как старые рукописи с каждым годом встречаются все реже и реже и возможность сделать хорошую находку все уменьшается. Следовательно, приходится довольствоваться тем, что у нас есть, и пытаться преодолеть встающие на пути препятствия. Лучше иметь издание, покоящееся на более новой рукописи, чем не иметь никакого издания. Изданное произведение доступно всем, и то, чего издателю не удалось восстановить, может быть, удастся другому исследователю на основании его издания.

[40] См.: Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz,* vol. I, p. XXXV.

[41] Это, вероятно, объясняется связью суфийских поэтов с ремесленными кругами, где обычай ставить свою марку (money) на изготовленный ремесленником предмет был широко распространен.

подложности дивана Кухи. Пользование *тахаллусом* у Кухи имеет одну особенность, которая уже привлекла к себе внимание ученых на Востоке. *Тахаллус* у него появляется в двух видах: «Инсан» и «Кухи». Первое может считаться исключением, так как встречается сравнительно редко — из всех 269 газелей только в 19[42]. Единственное объяснение, которое я мог бы предложить, — то, что примеры этого мы находим и у других персидских поэтов. Поэт начинает свою карьеру с одного *тахаллуса*, потом заменяет его на другой, который ему кажется более подходящим, как мы это видим у Джалал ад-Дина Руми («Хамуш» и «Шамс-и Табриз»), Хакани («Хака'ики» и «Хакани»), Ка'ани («Хабиб» и «Ка'ани») и многих других. Возможно, что «Инсан» был первым *тахаллусом* Кухи, которым он пользовался до своего ухода из мира и который он изменил, уединившись в горах около Шираза.

Таким образом, мы видели, что анализ внешней формы стихов Кухи не позволяет делать более или менее решительных выводов. Но мне кажется, что содержание его дивана дает нам несколько ценнейших указаний, проливающих свет на этот вопрос. Г. Эте в своей заметке о Кухи уже отметил, что «er legt noch das Hauptgewicht auf die šaria, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des Islam etc.» Изучение дивана показало, что Г. Эте прав. По всему дивану разбросаны такие строки, как:

(87, 11) همه در مکتب رسول خدا * طفل راهند مانده در ابجد

В школе посланника божьего все
только дети «пути» (т. е. тариката.— *Е. Б.*), застрявшие на изучении азбуки.

Или:

(87, 16) شارع شرع مصطفی مکذار * تا نکردی ز راه دین مرتد

Не покидай торного пути шариата избранника,
чтобы не стать отступником от пути веры!

Или:

(136, 13) همه طفلان مکتب اویند * از صغار و کبار و خیر و ز شر

Все — ученики его начальной школы,
и малые, и великие, и добрые, и злые.

Или:

(216, 4) کر تو خواهی سرت بعرش رسد * مکش از شرع مصطفی کردن

Если ты хочешь, чтобы твоя голова достигла
небесного престола,
не отвращайся от шариата избранника.

Мы выше видели, что Кухи в Нишапуре стал на сторону умеренных суфиев. Следовательно, мы должны были бы ожидать, что в его стихах будет ощущаться тенденция к примирению экстремистского суфизма

[42] А именно: № 2, 6 (только B), 9, 17, 18, 28, (BU *), 36, 72, 74, 79, 80, 82, 126 (но U *!), 151, 154 (?), 172, 220, 253 и 254 (B).

хорасанцев с нормами шариата. Приведенные выше цитаты, число которых легко могло бы быть умножено, вполне это подтверждают. Это совпадение биографических данных с положениями дивана — чрезвычайно значительный факт, придающий нам бóльшую уверенность в выводах. Укрепляется она еще многочисленными цитатами из Корана, которые мы находим у Кухи. Можно сказать, что основная база всей его философии — Коран. Его путь — *та'вил*, т. е. истолкование Корана в суфийском духе, причем получающиеся у него таким путем результаты не особенно сильно отличаются от ортодоксальной философии (*калам*), одобренной ал-Аш'ари. Но при всем том все же нельзя было бы сказать, что Кухи просто поэт-богослов типа Абу-л-'Атахийи. Основные принципы суфийских учений уже проникли во все части его произведений, и почти все применяемые его другом Кушайри технические термины суфизма встречаются и в его диване [43]. Можно было бы даже утверждать, что Кухи в известной степени поддался и на теоретические положения хорасанцев.

(25, 4) مدح و ذم کو تفاوتت نکند * نیست فرقی میان آب و کلاب

Пусть похвала и порицание не составляют для тебя разницы,
нет различия между водой (чистой) и мутной

— парафраз одного из основных принципов школы *маламатийа*, центром которой в III в. х. был Нишапур.

Следовательно, мы действительно видим здесь слияние двух основных течений: с одной стороны, схоластическая философия *калама,* с другой — типично суфийские тенденции, что мне кажется весьма важным доказательством подлинности дивана Баба Кухи.

Добавим еще несколько мелких деталей. Имя Халладжа появляется в диване крайне часто, что не удивительно для автора *Ахбар ал-Халладж.*

Форма стихов Баба Кухи очень примитивна — из всех размеров он предпочитает хазадж-и мусаддас (32 раза), разные формы рамала (135 раз) и хафифа (42 раза), что и позволило Г. Эте определить его газели как «hymnenartige lieder» [44] («гимноподобные песни»). Сложные лирические метры совсем не появляются, и это доказывает, что мы имеем дело не с профессиональным поэтом и что Кухи был только любителем. То же наблюдение можно сделать и в отношении рифм — они иногда слабоваты, иногда совсем отсутствуют [45], а конструкция фразы зачастую очень искусственна. Одним словом, поэтическая техника Кухи очень хорошо соответствует представлению о поэзии in statu nascendi<в момент возникновения>, она еще не достигла той степени совершенства, которую мы видим в более поздней суфийской поэзии. Нужно, однако, признать, что, не имея других образцов суфийской поэзии той удаленной эпохи, решить вопрос о том, есть ли это личный недостаток Кухи или особенность всей суфийской поэзии того времени, невозможно.

Тем не менее все характерные черты суфийской газели V—VI вв. х. здесь уже появляются. Такие символы, как «возлюбленная со сверкаю-

---

[43] Весьма важный факт также и наличие в нем большого количества технических терминов аш'аритского *калама.* Это тоже чрезвычайно хорошо согласуется с биографическими данными, сообщаемыми источниками.

[44] Ethé, GIPh.

[45] Это уже было замечено издателем Шу'а'.

щим лицом и локонами цвета ночи», «вино», «светоч», «кипарис», «тюльпан», «нарцисс», и весь столь хорошо знакомый каждому иранисту набор эпитетов может быть найден в большей части газелей. Но в то время как позднее эти символы будут применяться двусмысленно, так что даже в некоторых отдельных случаях (как, например, у Хафиза) будет трудно установить настоящий вес метафоры, у Кухи их значение еще вполне ясно. Очень часто метафорическое выражение сопровождается пояснительным термином, который уже не позволяет усомниться в его значении.

Я попытался показать в этом сжатом очерке, что, по моему глубокому убеждению, диван Кухи в самом деле принадлежит ученому шейху, известному также под прозванием Ибн Бакуйа, и, следовательно, восходит к первой половине V в. х. Я не хочу этим сказать, что в своем настоящем виде диван не содержит в себе никаких интерполяций. Работа поколений переписчиков оставила после себя глубокие следы, и не приходится сомневаться, что в V в. х. диван существенно отличался от той редакции, в которой он сейчас лежит перед нами. Кроме невольных искажений, результата ошибок переписчиков, в нем есть и умышленные искажения и крупные интерполяции, как, например, касыда № 211, посвященная восхвалению двенадцати шиитских имамов, которая, несомненно, обязана своим происхождением рвению какого-нибудь благочестивого шиита. Может быть, Кухи и был шиитом (хотя указаний на это в его биографии и нет) но, во всяком случае, свои шиитские чувства таким бездарным образом он выражать не мог. Я думаю, что не ошибусь, если отнесу время написания этой касыды к XVI в. н. э. и припишу ее какому-нибудь неведомому дервишу.

Однако отделить подлинную часть дивана Баба Кухи от позднейших интерполяций нелегко. Верного и абсолютного критерия у нас нет, и до сих пор еще нет таких работ, которые могли бы нам помочь в этом трудном деле[46]. Исходя из этих соображений, я и решился опубликовать персидский текст дивана Кухи в его последней редакции, не пытаясь реконструировать его первоначальную форму. Я полагаю, что такая реконструкция не могла бы быть оправдана современным состоянием иранистики, и признаюсь, что для моих сил этот сизифов труд неосуществим. Тем не менее наряду с этим томом, я готовлю второй том, содержащий весь критический аппарат, необходимый для того, чтобы понять значение этого сборника для истории суфизма и суфийской поэзии в Иране[47].

4

Выше я уже указывал, что это издание персидского текста дивана Баба Кухи покоится на трех рукописях, из которых одна принадлежит Британскому музею (B), две другие находятся в Ленинграде в Библиотеке Государственного университета (U) и Рукописном отделении Института востоковедения Академии наук (Z). Излишне удлинять это

[46] Можно сказать, что это относится почти ко всей персидской поэзии, ибо, если мы даже возьмем лучше известных (по имени!) поэтов, как, например, Сана'и, 'Аттара и даже Джалал ад-Дина Руми (в его лирике), мы найдем все то же препятствие — отсутствие критических изданий.

[47] Этот том будет состоять из очерка развития суфийской школы в Нишапуре и перевода дивана Баба Кухи, сопровождаемого подробным комментарием, в котором я попытаюсь обсудить подлинность каждой отдельной сомнительной строки. <Рукопись подобной работы в архиве Е. Э. Бертельса не обнаружена. Очевидно, замысел осуществлен не был. — *Ред.*>.

предисловие описанием рукописи B. Оно уже опубликовано Ч. Рьё в его Каталоге персидских рукописей Британского музея[48]. Я ограничусь описанием рукописей U и Z и попытаюсь показать их соотношение.

Начнем с U[49]. Это томик формата 21×17 *см*, содержащий 115 листов по 11 строк на странице. Бумага синеватая, почерк ясный и четкий *наста'лик*. Переплет ничего интересного собой не представляет. Первые четыре листа пустые, текст начинается только на обороте л. 5. Начиная отсюда, все листы пронумерованы красными чернилами. Красным написаны также и заголовки и даты в хронограммах. Последний лист, который должен был бы иметь номер 223/4, также пустой, на его обороте пометка рукой А. А. Ромаскевича: «P. Ms. O. 1144 — A. Romaskévitch. 127. Shiraz Z IV 1914». Та же дата есть и на л. 1.

Страницы 12—14 содержат предисловие мирзы Мухаммада Хусайна Ширази, пользующегося *тахаллусом* Шу'а'. Оно воспроизведено в приложении к настоящему изданию[50]. Шу'а' начинает с касыды и сообщает, что он увидел во сне Баба Кухи. Почтенный шейх ему предсказал, что в году فیض[51] после его смерти к нему приедет гость (*дайф*). Этот гость будет больным, будет страдать от тяжкой ноши и длинного пути. Этот гость — диван шейха, который будет, к несчастью, искажен неграмотными переписчиками. Баба Кухи просит Шу'а' исцелить болезни его дивана и восстановить его во всем его прежнем блеске. Касыда заканчивается хронограммой مرد بابا کوهی عبد الله, что должно дать дату смерти поэта, но, как мне кажется, дает ее неточно[52]. После этого пышного вступления Шу'а' рассказывает, что в 1324/1906-07 г. двое ширазских вельмож — мирза Хабибаллах-хан Салар ас-Султан и мирза Мухаммад 'Али-хан Нусрат ад-Дауле отремонтировали мазар поэта. Он прославляет это доброе дело двумя касыдами в честь этих лиц и продолжает предисловие, сообщая, что ему было поручено найти данные о биографии шейха и разыскать его утраченные произведения. Но, несмотря на все его усилия, диван не находился, будучи «подобен Симургу и философскому камню». Шу'а' должен был довольствоваться тем, что скопировал избранные строки, которые он нашел в известных тазкире Риза Кули-хана *Маджма' ал-фусаха* и *Рийаз ал-'арифин*. Наконец, в один прекрасный день счастье ему улыбнулось, и он нашел список дивана, датированный 1189/1775-76 г. и содержавший около 2000 бейтов. Шу'а' скопировал этот драгоценный памятник, который, к несчастью, был полон ошибок, сделанных переписчиком, и констатировал в то же время, что поэт пользуется в диване двумя *тахаллусами* «Инсан» и «Кухи». Предисловие заканчивается припиской под заголовком *Макшуф буд*, в которой Шу'а' сообщает, что несколько лет спустя, когда он закончил свою предварительную копию, он нашел сборник из нескольких диванов, начинавшийся с дивана Маулана (Руми), датированный 1169/1755-56 г. и содержавший, между прочим, и диван Кухи.

Видя, что эта копия старше и более тщательно выполнена, Шу'а' сличил обе рукописи, исправил все явные описки и внес на поля своего экземпляра все варианты нового списка (U*).

На стр. 15 начинается текст дивана, расположенный в обычном алфавитном порядке рифм. Все газели пронумерованы рукой В. А. Жу-

---

[48] Rieu, *Catalogue*, Supplement, № 271.

[49] Ms. Or. 1144. См. Ромаскевич, *Список*, стр. 359.

[50] <Приложение, о котором упоминает Е. Э. Бертельс, утрачено. — *Ред.*>

[51] Хронограмма: ف=80, ی=10, ض=800, всего=890. 442+890=1332/1913=14.

[52] Шу'а' дает ее решение=443 [!], что неверно, так как мы видели выше, что Кухи умер в 442 г. х. Кроме того, фраза эта, по моему подсчету, дает 445 г. х.

ковского. Эту нумерацию я сохранил и в настоящем издании. Диван кончается на стр. 218, где находится последнее руба'и (№ 272 Жуковского).

Шу'а[4] дает еще приложение, содержащее текст *Шираз-наме*, говорящий о Кухи, и в заключение дает заметку, озаглавленную *Ихтар ва и'тизар,* в которой обращается к «близоруким, смотрящим только на внешнюю форму». Он предвидит, что они займутся критикой технических недостатков этих стихов, и дает им суровую отповедь, заявляя, что у великих суфийских шейхов не было времени на выдумывание редких рифм и усовершенствование формы их откровений. Он пытается подтвердить это словами Джалал ад-Дина Руми:

«Я занимаюсь поисками рифмы, а моя возлюбленная мне говорит: „Твоя мысль должна сосредоточиться только на свидании со мной[53]"».

Рукопись заканчивается колофоном переписчика Мухаммада Хасана Ширази, известного под прозванием «Дабир», содержащим дату 17 раби' I 1333 (2 февраля 1915 г.)[54].

Рукопись Z принадлежала В. А. Жуковскому и после его смерти перешла в Азиатский музей. На первом листе пометка рукой Жуковского: «Получена 23 дек. 1914 от В. Иванова. Переписана в Ширазе с новой рукописи (около 20 лет)». Эта рукопись представляет собой, вероятно, первую редакцию Шу'а', сделанную по рукописи 1189 г. х. Она написана той же рукой и датирована 26 зу-л-ка'да 1332 (15 октября 1914 г.). Она состоит из десяти несшитых и непереплетенных тетрадок 20 × 13 *см.* Бумага белая, всего листов 80. Предисловия Шу'а' и его приписок нет. Все газели пронумерованы рукой Жуковского, но эта рукопись содержит только 207 номеров. Можно сказать, что рядом с U этот экземпляр лишен всякого значения, так как он явно неполный, а варианты его — описки, проистекающие, по-видимому, от оригинала, написанного крайне небрежно. Можно было бы допустить, что номера, добавляемые U,— дополнения, в оригинале не существовавшие, но эта гипотеза будет опрокинута B (датирована 1088/1677-78 г.), которая содержит почти все дополнительные номера U.

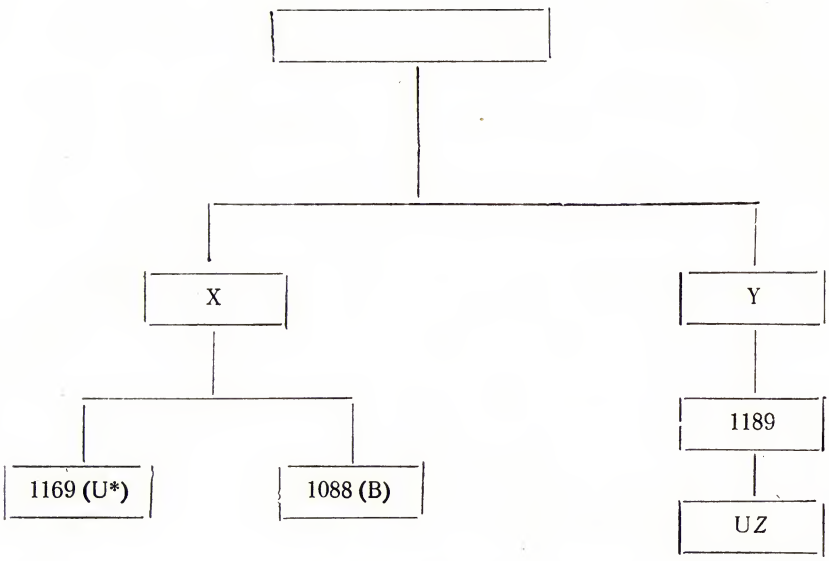
Таким образом, основу издания составляют три рукописи, датированные 1088—1169—1189 гг. х. Промежуток более чем в шестьсот лет отделяет самую старую из этих рукописей от автора дивана. Понятно поэтому, что восстановить историю нашего текста очень трудно. Несомненно, что все три рукописи восходят к одному очень отдаленному от них оригиналу, но пути, по которым осуществлялись изменения в тексте, не смогут быть установлены, так как промежуточные копии неизвестны и, может быть, останутся неизвестными навсегда. Тем не менее я сделал несколько наблюдений, которые позволяют построить гипотетическую таблицу взаимоотношений наших текстов.

Я не сомневаюсь, что U и Z восходят к тому же оригиналу (рукопись 1189 г. х., упомянутая Шу'а'), ибо они почти совпадают и все их различия могут объясниться небрежностью переписчика. С другой стороны, совпадения между B и U* очень часты (я насчитал более тридцати случаев), что нам дает право предположить, что они разными путями восходят к тому же оставшемуся нам неизвестным оригиналу. Таким образом, результаты этих наблюдений могли бы выразиться в следующей таблице:

---

[53] Руми, *Месневи,* лит., кн. I, стр. 45.

[54] Я счел полезным сохранить заметки Шу'а' и даю их в приложении к тексту дивана. <Ср. выше, прим. 47. — *Ред.*>



Любопытный факт, что во всех трех рукописях мы около пятнадцати раз находим ту же ошибку — او стоит вместо آن[55]. Можно было бы объяснить это предположением, что оригинал пытался воспроизвести особенность какого-нибудь диалекта, где آن произносилось ūn, но, к несчастью, доказательств у нас для этого нет.

Прежде чем закончить предисловие, мне хотелось бы обратить внимание читателей на тарджи'банд № 264. Он мне кажется крайне сомнительным, и у меня создалось впечатление, что он реконструирован из обломков *тарджи'банда* путем включения туда газелей, с оригиналом ничего общего не имевших. Различие метров не позволяет считать его органическим целым.

Несколько слов о технической стороне издания. За основу взят текст U, наиболее правильный и полный (так как было рационально использовать работу местного редактора, знатока родной поэзии). Однако сохранить его редакцию полностью не удалось, ибо там есть явные недоразумения. Я их исправил, оговорив все исправления в примечаниях. Опущенные в U номера взяты из B и поставлены на соответствующие места в порядке рифмы. Цитируя рукописи, я даю листы B и номера, проставленные В. А. Жуковским для U и Z.

---

[55] B: 79, 4; 105, 2. U*; 110, 3. UZ и U: 162, 2; 183, 2; 183, 3; 184, 1; 190, 2; 193, 2; 193, 6; 202, 3; 204, 7; 211, 10; 165, 1; 279, 2; 280, 2.

ПОСЛАНИЕ 'АБДАЛЛАХА АНСАРИ ВЕЗИРУ

Изучая развитие суфийской литературы на персидском языке, мы встречаемся почти с теми же трудностями, как и в вопросе о возникновении ново-персидской поэзии. Мы можем проследить зарождение суфизма (или, вернее, аскетических учений, на основе которых возник суфизм) в арабской среде, его переход на персидскую почву и пышный расцвет, приведший в конце III в. х. к образованию в Нишапуре целой школы. Значительная часть литературных произведений этой школы до нас дошла, и в настоящее время некоторые из них уже имеются в европейских изданиях. Однако картина развития литературной жизни персидских суфиев еще далеко не ясна. Первые исследователи суфизма связывали появление суфийской поэзии на персидском языке с именем шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра. Но изучение старейшего из дошедших до нас суфийских диванов, сборника стихов Баба Кухи Ширази [1], показало, что Абу Са'ид безусловно не создатель этого вида поэзии. Задолго до него уже существовала суфийская поэзия на персидском языке, обладавшая разработанной терминологией и прибегавшая к известным, ставшим впоследствии традиционными приемам [2]. Проследить зарождение этой поэзии пока не удается. Это одна из задач, стоящих на очереди у иранистов. Для успешного разрешения связанных с этим вопросом проблем крайне важна каждая строчка дошедших до нас памятников хорасанского суфизма.

Некоторые из основных положений [3] намечаются уже сейчас, но для окончательной разработки их имеющегося в наличии материала пока еще недостаточно. Так, мы можем с некоторой уверенностью утверждать, что нишапурские суфии в значительной степени находились под влиянием *калама* и весьма успешно пользовались его приемами для своих целей [4]. Типичными представителями суфиев этого типа могут служить Калабади и Баба Кухи. Но реакция против схоластических приемов в науке, широко распространившаяся по всему мусульманскому миру, проникла и в среду суфиев и нашла блестящего представителя в лице известного шейха 'Абдаллаха Ансари (1006—1088), стоящего в связи с нишапурским кругом через своего пира Абу-л-Хасана Харакани. Сторонник антропоморфизма, приверженец толка хамбалитов, он

---

[1] Ср. о нем мою заметку «Две газели Баба Кухи Ширази», ДРАН-В, 1924, стр. 59 <в наст. томе стр. 279—281; Ср. БС II, № 32. — *Ред.*>

[2] Nicholson, *Studies,* p. 48. Ср. мою статью «Основные моменты в развитии персидской суфийской поэзии», — «Восточные записки», т. I, 1927 <в наст. томе стр. 55—62. — *Ред.*>.

[3] Например, вопрос об отношении нишапурской школы к учению *маламатиййя,* Ср. Hartmann, *As-Sulami's Risalat,* S. 157 sq.

[4] Напомню, что у Баба Кухи имеется связь с ал-Аш'ари через 'Абдаллаха ибн Хафифа.

был одним из яростнейших противников аш'аритов и выразил свое отношение к ним в своей книге *Замм ал-калам* («Поношение Калама») [5]. Это обстоятельство заставляет нас отнестись к Ансари с особым вниманием, ибо сопоставление его учений с теориями нишапурцев делает возможным разрешение многих из остающихся неясными вопросов.

В. А. Жуковский в статье «Песни Гератского старца» [6] высказал намерение посвятить Ансари большую работу. Намерению этому не было суждено осуществиться. Однако до тех пор, пока эта работа не будет выполнена, едва ли можно рассчитывать на значительный успех в изучении персидского суфизма. Пройти мимо Ансари нельзя, ибо влияние его крайне велико и ощущается на протяжении целого ряда веков. Вместе с тем для изучения его сделано крайне мало. Три крупнейших его произведения — арабское *Маназил ас-са'ирин* [7], *Табакат ас-суфиййа,* персидское «Псевдо-Маназил», хотя и дошли до нас, но все же не изданы.

Появление издания персидского «Маназил» крайне желательно, ибо это произведение весьма характерно для всей литературной деятельности Ансари. Изданные В. А. Жуковским стихи, входящие в состав этого большого полупрозаического, полупоэтического труда, достаточно убедительно показали силу поэтического таланта Ансари. Но, конечно, эти отрывки не могут дать представления о содержании книги. Проза, написанная изумительно ярким и звучным языком, размеренная и щедро украшенная рифмой, со стороны содержания для нас значительно важнее. Философские положения чередуются с бесконечным количеством легенд и притч, зачастую явно почерпнутых из сокровищницы народных преданий и не имеющих параллели и у других авторов. «Псевдо-Маназил» является как бы прообразом позднейших дидактических эпосов Сана'и, 'Аттара, Джалал ад-Дина Руми, с той разницей, что здесь основную ткань составляет проза, и стихи только вкраплены в нее. Может быть, с точки зрения художественной, это произведение даже выше, ибо чередующиеся размеры стихов и напряженный пафос рифмованной прозы разнообразнее, нежели монотонный, тянущийся в продолжение многих тысяч бейтов размер позднейших поэм.

Помимо «Псевдо-Маназил», до нас дошел еще ряд более мелких произведений Ансари на персидском языке, написанных в этом же стиле, среди которых наибольшей известностью пользуются неоднократно литографированные на Востоке *Мунаджат*. К этой же группе относится и *Насихат-нама-йи вазир*, которому посвящена настоящая заметка. В. А. Жуковский считал, что все эти произведения когда-то составляли одно целое с «Псевдо-Маназил», и полагал, что упоминаемые Хаджи Халифой (V, 528) *Мунаджат* и есть это произведение. Такое предположение имеет за собой значительную долю вероятности. Мелкие работы Ансари не имеют устойчивой формы, в различных рукописях длина их и самый порядок фраз сильно разнятся, что и не удивительно, ибо каждая отдельная фраза вполне закончена и не имеет связи ни с предшествующей, ни с последующей фразой. В отношении *Мунаджат* это уже было отмечено В. А. Жуковским в упомянутой статье, относительно *Насихат-наме* можно высказать то же.

Я даю полный текст *Насихат-наме* по рукописи Публичной библиотеки [8] <Dorn—260> с вариантами по рукописи Азиатского музея № 268

---

[5] Goldziher, *Vorlesungen,* S. 329, Anm. 114.

[6] Жуковский, *Песни,* стр. 79 и сл.

[7] Рукопись ее описана у Flügel, *Handschriften,* S. 321 и 324. Литографирована *Маназил ас-са'ирин* в Тегеране в 1315/1897-98 г. <Ср. БС II, № 38 и 39. — *Ред.*>

[8] Описание ее см. Dorn, *Catalogue,* № CCLX.

a <C 111>, л. 1 б и сл. [9]. Количество вариантов можно было бы умножить, прибавив сюда чтение рукописи Библиотеки Ленинградского государственного университета № 386, но она не дает ничего существенного в смысле содержания, и включение ее только излишне усложнило бы издание текста большим количеством перестановок.

Текст

من مقالات خواجه عبد الله انصاری قدس سره

در نصیحت فخر الوزرا خواجه نظام الملك طوسی رحمة الله علیه در مواجهه فرموده که یا نظام [10] در رعایت دلها کوش و عیب مردم بپوش[11] [2a] و دین بدنیا مفروش [12] هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد با خدای بصدق با خلق بانصاف با نفس بقهر با درویشان بلطف با بزرگان بخدمت با خردان بشفقت با دوستان بنصیحت با دشمنان بحلم با جاهلان بخاموشی با عالمان بتواضع [2б] پرسید که در حق دنیا چکوئی گفت چکویم در حق [13] چیزی که برنج بدست آرند و بخست نگاه دارند * و بحسرت بگذارند دیگر فرمود که [14] سرمایهٔ عمر مغتنم شمار [15] و طاعت حق‌را غنیمت دان [16] از آموختن ننگ مدار نجات نفس در عبادت جوی [17] نفس‌را مراد مده [18] در هر [19]

---

[9] Это сборный кодекс 24 × 15,5 *см*, 184 лл., с различным количеством строк на страницах (в дальнейшем тексте обозначен А), крайне разнообразного содержания. Мы находим в нем:

1) л. 1б رسالهٔ حضرت خواجه عبد الله انصاری; 2) л. 2б مناجات انصاری с началом: آلهی نهان از خود در تو میزارم * حجاب می بینم و کشف پندارم, которое не совпадает с началом Rieu, *Catalogue*, 35. Это произведение на л. 5б внезапно обрывается, и далее идет 3) л. 6б ترجمهٔ اربعین حدیث للجامی с предисловием, которого нет у Rieu, *Catalogue*, p. 17, начинающимся словами: صحیحترین حدیثی که راویان مجالس دین و محدثان صدارت یقین املا کنند حمد دانائیست الخ; 4) л. 6б на полях مناجات نامهٔ حضرت مولوی قدس سره العزیز с началом: الحمد لمن له الثنایا * و الشکر لمنعم البرایا; 5) л. 8б—11а поля: در بیان آنکه بهشت و دوزخ هر دو از عاشق ترسان و گریزان دوزخ الخ. Проза, пересыпанная цитатами, большей частью из *Месневи*; 6) л. 14б—39б گلشن راز تالیف محمود شبستری (Ср. Rieu, *Catalogue*, p. 608); 7) л. 39б—140а گلستان سعدی; 8) л. 39б—115б поля یوسف و زلیخای جامی (Rieu, *Catalogue*, p. 645); 9) л. 115а—123а дидактическое *месневи* с началом:

بعد حمد خدا و نعت رسول * بشنو این نکته‌را بسمع قبول

и концом:

هست دیدار حق اجل و نعم * و بـه انتهی الکلام و تـم

10) л. 123б—130б поля: رسالهٔ شرح بیتین مثنوی مولوی للجامی (*Sachau and Ethé, Bodleiana*, № 611—617); 11) л. 130б—132б поля: عقد ٣٧ سبحة الابرار للجامی; 12) л. 133а—136а поля: отрывок из تحفة الاحرار للجامی (V. 1615—59 и 184—208 ed. Falconer); 13) л. 140а поля: три руба'и неизвестного автора. Рукопись переписана в 957 г. х. рукой некоего بابا میرك تاشکندی. Хороший *наста'лик*, но местами сильно попорчена сыростью.

[10] А оп. [11] А оп. [12] А вст. یا نظام.

[13] А оп. [14] А оп. [15] А شمر.

[16] А вст. سلاح از علم ساز. [17] А вст. و ه[بیت] مرکرا یاد کن.

[18] А вст. که بسیار خواهد نادان‌را زنده مدان زاهد جاهل اعتقاد مکن خویشتن‌شناسی سرمایهٔ بزرك دان. [19] А оп. هر.

کار که باشد یاری از حق طلب [20] [3ᵃ] از نادان مغرور اجتناب نمای ناشنیده و نادیده مکوی عیب کسان مجوی بعیب خود بینا باش [21] تا نپرسند مکو تا نخوانند مرو [22] * بلندی بصبر جوی دنیاپرست مباش از آموختن علم میاسای بر طاعت حریص باش مردم‌را بافراط مستای [23] در نهان بهتر از آشکار باش [24] درکذر تا درکذرانند

[3ᴮ] از خود [25] لاف مزن بلارا نتیجهٔ هوا دان آنچه ننهادهٔ برمکیر ناکرده‌را کرده مشمر دلرا بازیچهٔ دیو مساز تا از محاسبهٔ نفس خود [26] نپردازی در دیکران شروع مکن هر چه بخود روا نداری بدیکران مپسند بندهٔ حرص مباش [27] تا توان [28] نان کس [29] مخور و نان از هیچکس دریغ مدار [30] [4ᵃ] از دادهٔ خدای خور که هرکز کم نشود دهنده خدارا دان [31] از درویشی مترس [32] * سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد کرد آن مکرد خودرا اسیر شهوت مساز [33] عافیت‌را بفرمان نفس از دست مده دشمن اکر چه حقیر بود [34] خوار مدار [35] با ناشناخت همسفره مباش [4ᴮ] اندك خودرا بهتر از بسیار دیکران دان [36] * غم بیهوده بخاطر راه مده عهدرا بوفا رسان هر جا که باشی خدایرا حاضر دان وقت‌را غنیمت دان سخاوت راستیٔ وعده دان مکو آنچه نتوانی شنید از دوست بیك جفا باز مکرد یاررا وقت خشم و غضب بیازما با دوستان در همه کار مواسا نما [37] تا توانی [5ᵃ] نیاز خود بر مخلوق عرضه مکن امانت نکاه دار خاموشی شعار [38] ساز بیهوده کوئی‌را سر همه آفتها دان منت بدار [39] منت منه خویش [40] را بندهٔ کسان مساز حاجت‌روائی را کاری بزرك دان * دوستیٔ خدای در کم آزاری شناس سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان از نادان [5ᴮ] دامن درکش در سخن کس‌را خجل مساز از سخنی که خنده آید حذر کن مقدار مال فقر خود با هیچکس مکوی با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا و آخرت مذلت و عقوبت باشد تا خشم ننشیند سخن مکو حرمت همه کس نکاه دار تا ترا حرمت باشد طعام بسیار مخور که

---

[20] A вст. .فضل و تقوی حصن حصین دان از دشمن دوست رو حذر کن

[21] A вст. در تهان بهتر از آشکارا باش در راستی که بدروغ ماند مبالغه مکن

[22] A вст. .مفروش آنچه نخرند .در جواب تعجیل منمای قول از راستی باز مکیر

[23] A بافردا sic! [24] A оп. [25] A оп.

[26] A вст. وا. [27] A вст. .نان از هیچکس دریغ مدار

[28] A оп. [29] A вст. .هیچکس [30] A оп.

[31] A оп. [32] A вст. .از فرمان نفس حذر کن

[33] A оп. [34] A باشد.

[35] A вст. از دشمن خانکی بترس

[36] A вст. چون کسی سخن کوئد خاموش باش سرمایهٔ عمر توحید دان پاك اعتقادرا بی‌زوال دان بصبر بلندی جوی دنیاپرست مباش که دشمن خدای‌را پرستنده باشی از راستی شفیع انکیز سخن از شهادت کوی کذشتن از خود رسیدن بحق دان اکر راحت خواهی رنج کش بر طاعت حریص باش و تکیه مکن مردم‌را بافراد(sic) مستای راست کوی و عیب مجوی خفتهٔ غفلت مشو جمع مال‌را اقبال دان و خرج ناکردن ادبار از دادهٔ خدای خور که هرکز کم نشود دهنده خدارا دان سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد بکرد آن هرکز مکرد خودرا فدای مال مکن خودرا اسیر شهوت مساز از نوکیسه وام مخواه کم خودرا از بسیار دیکران بهتر دان

[37] A оп. [38] A вст. .خود [39] A .مدار

[40] A .خویشتن

دل سیاه کند و از (6[a]) عبادت باز دارد باطن‌را بهتر از ظاهر دار که ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق کاری نکنی که در نظر حضرت حق سبحانه و تعالی خجل و شرمسار گردی توفیق رفیق باد [41]

Перевод

Из речей ходжи ʿАбдаллаха Ансари, да святится тайна его, в увещевание «гордости везиров», ходже Низам ал-Мулку Тусскому, милосердие Аллаха над ним, он соблаговолил сказать в личной беседе: «О Низам, старайся оберегать сердца, покрывай недостатки людей и веру за [этот] мир не продавай! Кто сделает эти десять качеств своим обычаем, устроит свое дело и в этой и в будущей жизни: с богом — искренность, с людьми — справедливость, с душой — насилие [42], с дервишами — ласку, с великими — служение, с малыми — сострадание, с друзьями — увещание, с врагами — кротость, с невеждами — молчание, со сведущими — смирение». [Низам] спросил: «А что скажешь о мире?» Ответил: «Что сказать о вещи, которую приобретают трудом, хранят низостью и оставляют с горестью?» Еще сказал: «Считай капитал жизни неоценимым сокровищем, а покорность Истине — счастьем. Не стыдись учиться, ищи спасения души в служении богу. Желаний души не исполняй, во всяком деле, какое представится, проси помощи у Истины. От самоослепленного невежды сторонись. Не говори о том, чего не слыхал и не видал. Не ищи чужих недостатков, смотри на свои недостатки. Пока не спросят, не говори, пока не позовут, не ходи. Возвышения добивайся путем терпения. Не будь привержен к [этому] миру. Неустанно приобретай познания, к покорности будь алчен [43]. Людей чрезмерно не хвали. Тайно будь лучшим, чем явно. Прощай, дабы [тебя] простили. Собой не похваляйся. Бедствие считай следствием страсти. То, чего не клал, не бери, не сделанного сделанным не считай. Сердце не делай игрушкой *дива*. Пока не закончишь отчет [44] своей собственной души, не приступай к другим. То, что не считаешь приемлемым для себя, не одобряй для других. Не будь рабом алчности. Пока можешь, не ешь чужого хлеба, а в своем хлебе никому не отказывай. Питайся дарами бога, которые никогда не уменьшаются, подателем считай бога. Нищеты не страшись. Денег под большие проценты не давай. Не помышляй о прибыли, которая дает убыток в будущей жизни. Не делай себя пленником похоти. Невинности по приказу души из рук не выпускай. Врага, даже ничтожного, не унижай. С незнакомыми трапезы не

---

[41] В конце приписка: کتبه العبد الحقیر شاه محمود النیسابوری فی سنه اربع و ستین و تسعمایه . А оп. заключительные фразы (от звездочки в тексте) и вместо этого дает: عقوبت باندازهٔ گناه کن بهر جا که باشی خدارا حاضر دان گستاخ مرو عهدرا بوفا رسان وقت‌را غنیمت دان سخاوت راستی وعده‌را دان دوستی دلها در سخا و کم آزاری دان خودرا از حال خود غافل مساز مکوی آنچه نتوانی شنید از دوست بیك جفا باز مکرد یار را در وقت خشم و غضب بیازمای با دوستان در همه کاری مواسا کن سعادت دنیا وآخرت‌در محبت دانا دان از نادان دامن درکش انشاء الله توفیق رفیق باشد تم

[42] Обычная суфийская концепция души как النفس الامارة بالسوء в противоположность духу (روح).

[43] А добавляет: «но не полагайся на нее».

[44] Известный суфийский термин محاسبه.

разделяй. Считай лучшим свое малое, нежели чужое многое. Бесполезной печали к помыслам доступа не давай. Соблюдай верность обещаниям. Где бы ты ни был, знай, что бог присутствует. Время считай великим благом. Знай, что щедрость — выполнение обещаний. Не говори того, что не можешь слышать. От друга из-за одной резкости [45] не отрекайся. Друга испытывай во время гнева и раздражения. К друзьям будь мягок во всяком деле. Пока можешь, нужды своей тварям не открывай. Храни вверенное тебе. Молчаливость сделай своей привычкой. Пустословие считай началом всех бедствий. Будь благодарен, но благодарности не требуй. Не становись рабом людей. Помощь в нужде считай великим делом. Знай, что любовь к богу — в непритеснении [других]. Знай, что счастье жизни этой и жизни будущей — в общении с мудрыми. От невежды сторонись. На словах никого не пристыживай, слов, вызывающих смех, остерегайся. О размерах средств своих или нищете никому не говори. С людьми бесстыдными и наглыми не видайся, ибо это повлечет унижение и кару и в этой и в будущей жизни. Пока не утихнет гнев, не говори. Будь почтителен ко всем, дабы и к тебе были почтительны. Много пищи не ешь, ибо [это] чернит сердце и удерживает от служения богу. Считай, что внутренние твои свойства лучше, чем внешние, ибо внешние доступны созерцанию людей, а внутренние — [только] созерцанию Истины. Не делай такого дела, которое заставит тебя устыдиться и смутиться перед взором Истины, великой и преславной. Споспешествование да сопутствует тебе!»

* *
*

Приведенные разночтения показывают, насколько неустойчив текст «Послания». Количество этих разночтений могло быть еще увеличено путем привлечения других рукописей [46]. Однако установить первоначальную редакцию путем сличения этих рукописей едва ли возможно. Прежде всего, особенно старых рукописей у нас нет, все они большей частью не старше XV—XVI вв. Далее, уже было указано, что самая форма «Послания» делает возможной любую перестановку фраз и допускает вставки и сокращения. В этом отношении «Послание» не стоит особняком, *Мунаджат* Ансари отличаются теми же свойствами, и установить их первоначальную редакцию столь же сложная, если не неразрешимая задача. Однако изучая разночтения рукописи *A*, можно прийти к выводу, что обстоятельству этому не следует придавать слишком большого значения. Дело в том, что разночтения эти почти всегда весьма несущественны. Значительная часть их сводится к простой перестановке фраз, те весьма небольшие добавления, которые мы находим в рукописи *A*, характера «Послания» совершенно не меняют и находятся в полном соответствии с его основными тезисами. Таким образом, при настоящем положении вещей нам остается примириться с современным состоянием этого текста и пытаться делать выводы на основании существующего материала. Изъято может быть только то, что явно противоречит всему тону «Послания» [47].

[45] Букв.: «притеснения».

[46] В каталогах имеются следующие описания рукописей «Послания»: 1) Flügel, *Handschriften,* Bd III, S. 445, 493, 505; 2) Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 1780 (дат. 1639 г.); 3) Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society,* № 1400; 4) Упомянутая В. А. Жуковским рукопись Университетской библиотеки, № 386.

[47] Во всяком случае можно надеяться, что дальнейшее изучение Ансари прольет свет на этот темный вопрос. Пока приходится довольствоваться сознанием, что каждый шаг в этом направлении все-таки подвигает нас ближе к цели.

Вторым весьма важным вопросом является вопрос об авторе данного произведения. Составители каталогов, описывавшие рукописи «Послания», по-видимому, нисколько не сомневались в принадлежности его Ансари. Того же мнения держался В. А. Жуковский. Впервые усомнился в этом В. А. Иванов, в своем каталоге [48] указывающий на то, что вопрос об авторе этого послания разрешить крайне трудно. Действительно, в суфийской литературе имеется огромное количество мелких рисале, связанных с именами великих шейхов, но на деле ни малейшего отношения к ним не имеющих. Подделка в большинстве случаев сразу же бросается в глаза, ибо обыкновенно анонимный автор прикрывается именем шейха, жившего на несколько веков ранее, и сразу же выдает себя стилем и особенностями словаря. Подделки эти возникли в среде дервишей, не искушенных в литературной работе и поэтому даже не пытавшихся придать этому «благочестивому обману» какую бы то ни было убедительность. С другой стороны, и читатели не обладали достаточными познаниями и доверчиво шли на этот обман.

С «Посланием» Ансари дело обстоит иначе. Независимо от того, что все восемь известных рукописей связывают его с именем Ансари, усмотреть здесь подделку очень трудно. Стиль «Послания» — короткие фразы, весьма часто рифмованные, — характерен для всех произведений Ансари [49]. Надлежит отметить крайнюю простоту и естественность языка. Ни одного более или менее вычурного оборота здесь нет, это вполне разговорный язык. Однако можно с уверенностью утверждать, что написать такое произведение мог лишь человек, обладавший большим литературным опытом, ибо только такой человек мог излагать свои мысли в столь сжатой форме, избегая двусмысленности и неясности. Далее, суфийские термины, хотя встречаются редко, но применяются вполне правильно, что свидетельствует о знакомстве автора с доктриной суфиев. Наконец, через все послание проходят мотивы, характерные для учения секты *маламатийа,* основные положения которого были разработаны нишапурской школой (Хамдун ал-Кассар, Абу Хафс ал-Хаддад, Абу 'Осман ал-Хири).

Отсюда можно прийти к выводу, что автором «Послания» должен быть человек, обладавший значительным литературным опытом, владевший основами учения суфиев, живший ранее XIII в. [50] и имевший отношение к нишапурской школе. Все эти условия одновременно имеются у Ансари, и тем самым авторство его должно быть признано весьма вероятным.

Третий вопрос — это вопрос об установлении личности «Низама», которому адресовано «Послание».

Традиция утверждает, что адресовано оно известному везиру Сельджукидов Низам ал-Мулку. Хронологически это вполне возможно [51], но твердой уверенности, конечно, быть не может. По-видимому, существовала суфийская легенда о каких-то отношениях между этими двумя выдающимися людьми, проверить которую в настоящее время затруднительно. Следы этой легенды разбросаны по многим произведениям суфиев, и, в частности, один весьма яркий пример мы находим в биографии известного шейха Абу-л-Хасана Харакани [52], дошедшей до нас

---

[48] См. выше, прим. 46.

[49] Показательно сравнение *Насихат-наме* с *Мунаджат* и «Псевдо-Маназил».

[50] Ибо позднее трудно предполагать такую простоту языка и отсутствие каких бы то ни было метафор, сравнений и т. п.

[51] Низам ал-Мулк был убит 14 октября 1092 г. (см. Browne, *Literary history,* vol. II, p. 186).

[52] Наставник Ансари.

под названием *Нур ал-'улум*. Так как этот крайне важный для истории суфизма текст до настоящего времени не издан, то я даю полностью весь относящийся к Ансари рассказ [53].

نقل کرده[54]اند که شیخ الاسلام عبد الله انصاری‌را بند نهادند و ببلخ بردند گفت[55] در راه بلخ اندیشه کردم تا من بکدام بی‌ادبی در مانده‌ام یاد آمد مرا روزی بسجادهٔ شیخ ابو الحسن خرقانی انگشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم استغفار آن کردم خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنگها بر بام برآورده بودند از جهت سنگسار ویرا چون بدز شهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام‌را دستها کشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن چنان بوده بود که نظام الملك خواجه [56] (؟) (بو) [57] حسن‌را بخواب دیده بود که استغفار کرد بمن ببخش ویرا.

«Передают, что шейх ал-ислама 'Абдаллаха Ансари заключили в узы и повезли в Балх. Он говорил: „По дороге в Балх я размышлял о том, из-за какой невежливости я попал в беду. Вспомнилось мне, что однажды я задел пальцем ноги за молитвенный коврик шейха Абу-л-Хасана Харакани и не попросил извинения за это. [Тогда] я попросил извинения за это. Дошла до меня весть, что жители Балха запасли на крышах камни, чтобы побить меня [58] камнями". Когда прибыл он к цитадели города, пришел какой-то человек и развязал шейх ал-исламу руки и пришел еще некто, так что он был освобожден. Гонцы пришли в смятение. А было это так, что Низам ал-Мулк увидел во сне ходжу [Бу] Хасана, [который сказал ему]: „Он извинился, подари его мне"».

Рассказ этот явно легендарного характера, но в основе его может лежать и историческая действительность. Во всяком случае кто бы ни был Низам, упоминаемый в начале послания, вероятно, что он является представителем власти. Послание говорит о чисто мирской деятельности, вроде накопления богатств, давания денег под проценты и т. д., что в приложении к суфию-отшельнику было бы бессмысленно. С другой стороны, мы имеем ряд советов об отношении к подчиненным, которые показывают, что Низам мог распоряжаться людьми. Следовательно, выработанная Ансари программа предназначена не для мурида-суфия, а для мирянина и притом занимающего известное положение. Это своего рода суфийская «программа-минимум», ибо Ансари, конечно, не мог требовать от мирянина такого полного отказа от личной жизни, какой был безусловно обязателен для всякого мурида, вступившего в *ханаку*.

Документальных данных об уставах, соблюдавшихся в суфийских обителях, у нас мало. Одним из важнейших документов является устав Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра, содержащийся в *Асрар ат-таухид* [59]. К нему можно добавить послания Сулами, дошедшие до нас в нескольких версиях по-арабски и персидски [60]. Сопоставление послания Ансари с

---

[53] Текст дан по единственной известной рукописи, принадлежащей Британскому музею. Описание ее см. Rieu, *Catalogue*, vol. I, p. 342[a]. <См. текст и перевод на стр. 225—278 наст. изд. — *Ред.*>

[54] Л. 22[a].

[55] В рук. повторено.

[56] Неразборчиво.

[57] Очевидно, пропуск.

[58] Рук. — «его». Здесь рассказ от первого лица внезапно переходит к третьему, как и весьма часто в этом произведении.

[59] Жуковский, *Тайны единения*, стр. 416. Перевод этого места см. у Никольсона, *Studies*, стр. 46.

[60] Хотя подлинность персидских версий крайне сомнительна.

соответствующими местами жития Абу Са'ида и рисале Сулами крайне показательно. Послание Ансари показывает, какой необычайной гибкостью обладало учение суфиев. Почти каждое из предписаний Ансари находит себе параллель в требованиях, обращаемых пиром к мурид у, но здесь мы каждый раз имеем только начальную стадию, которая при последовательном углублении неизбежно приведет к одному из состояний, входящих в состав суфийских «стоянок». Здесь применен батынитский принцип последовательного посвящения, причем Ансари фиксирует лишь одну из первых ступеней его. Ансари не стремится возложить на адресата непосильное бремя, о *таваккул* нет ни малейшего упоминания, напротив, накопление богатств даже считается добрым делом при условии разумного расходования их. Особенно интересно отметить резко выраженное отрицательное отношение к внешним проявлениям святости жизни, к ханжеству. Ансари несколько раз касается преимущественного значения внутренней жизни перед внешними проявлениями ее. Он предостерегает Низама от выявления своей нужды перед людьми — нужда должна быть скрыта и неведома никому, кроме самого нуждающегося. Это основные положения секты *маламатийа,* которым Сулами в своем трактате об этой секте отводит видное место [61].

К этому же кругу учений относится имеющееся только в чтении *А* указание на то, что на внешние проявления покорности богу нельзя особенно полагаться. Этот мотив красной нитью проходит через все учение *маламатийа*, которые почерпнули его у старых захидов II в. х. (вроде Фудайла ибн 'Ийада, Ибрахима ибн Адхама и др.).

Производить последовательный разбор всего послания сейчас едва ли своевременно, есть большая опасность впасть в манеру суфийских комментаторов, зачастую находящих в тексте то, о чем автор его даже отдаленно не мог помышлять. Ограничусь двумя примерами, особенно ясно показывающими, как за крайне сдержанной формулировкой скрываются основные положения суфизма.

«Где бы ты ни был, знай, что бог присутствует...» Этот совет с первого взгляда ничем не отличается от обычных поучений мусульманских богословов и мог бы быть тотчас же обоснован рядом цитат из Корана [62]. Но стоит рассмотреть его в связи с окружающими его советами и вдуматься в значение его, как мы немедленно увидим, что здесь скрыт призыв к суфийскому *мураkаба.* Постоянное сознание божественного присутствия должно иметь следствием непрерывное наблюдение за каждым движением, каждым помыслом и в результате создает то самое состояние подотчетности, которое и известно под названием *мураkаба.*

Далее, «время считай великим благом...» — здесь совершенно явное указание на суфийское понятие *вакт,* ибо, конечно, не повседневное понятие времени имеет в виду Ансари, а тот равный бесконечности миг, когда происходит отрыв от прошлого и будущего, претворившихся в настоящем, и индивидуальная воля становится волей космической. Словом, тот *вакт,* который имеет в виду изречение الصوفى ابن وقته [63].

---

[61] См. Hartmann, *As-Sulami's Risalat,* S. 171. К этому необходимо добавить весьма важное изречение Абу Хафса (л. 57б): و اصلهم فى ذلك ما قال ابو حفص لعبد الله الحجّام ان كنت فتى فيكون بيتك موعظه للفتيان, т. е. «нищета будет обнаружена только после смерти владельца дома».

[62] См., например, Коран, II, 109: فاينما تولّوا فثمّ وجه الله الآية.

[63] Flügel, *Definitiones,* S. 247, 275, а также *Хайат ал-кулуб* (на полях *Кут ал-кулуб*), II, 271 и *Тара'ик ал-хака'ик,* т. II, стр. 228.

«Послание» Ансари — ловушка, расставленная для благосклонно относящегося к суфиям мирянина. Оно показывает нам, какими приемами пользовались шейхи для привлечения на свою сторону влиятельных людей. Под тонким покровом моралистических рассуждений скрываются бездны суфийского самоотречения. Первый шаг в этом направлении совершится легко и просто, но первый шаг должен повлечь за собой и дальнейшее движение в этом направлении, движение, приводящее к полному уничтожению личной воли.

Таким образом, «Послание» Ансари при всей незначительности его размеров и кажущейся скромности является весьма ценным документом для воссоздания картины жизни персидского суфия XI в., и приобщение его к нашим далеко не полным материалам позволит добавить еще несколько черт к истории развития персидской мысли.

ʿАЙН АЛ-ҚУЗАТ ХАМАДАНИ

I

Начало XI в. в истории персидской литературы может быть охарактеризовано как момент пышного развития блестящей придворной поэзии, создававшейся при дворе султана Махмуда и его ближайших преемников. Традиции, господствовавшие при газневидском дворе, стали, по-видимому, обязательны для тех сравнительно немногих поэтов, которые не подпали под непосредственную зависимость от Махмуда, и тон задавали исключительно ʿУнсури и его сподвижники. Но одновременно с этим течением существовало и другое, нами, к сожалению, доныне весьма слабо изученное, — поэзия на персидском языке, складывавшаяся в *ханаках* дервишескими шейхами и представляющая собой до известной степени антитезу к творениям газневидских бардов. Проследить развитие этой поэзии не удается, можно только указать, что она широко использовала старую персидскую форму четверостишия, не чуждаясь, впрочем, и арабизованной газели. Не подлежит никакому сомнению, что уже в X в. четверостишие охотно применялось шейхами для украшения *маджлисов*. Основное назначение этой поэзии заключалось в придании суфийскому *маджлису* ярко выраженной эмоциональной окраски, повышении напряженного состояния слушателей, которые от чисто логического охвата выслушиваемой темы должны были перейти к реагированию на нее в форме известной психической экзальтации [1]. Соответственно этому и форма таких поэтических произведений должна была, конечно, отражать их основное назначение. И в самом деле, сравнение придворной поэзии этого периода с поэзией *ханаки* показывает, что если в первой мы имеем разработанную структуру, нагромождение средств изобразительности, воспринимаемых чисто логически, — вроде сравнений, метафор и т. п., то суфийская поэзия стремится держаться в рамках простейших метров, избегает применения сложных метафор и заменяет искусственность придворных поэм повторами, аллитерациями и изысканной словесной инструментовкой, усиливая таким образом их музыкальную сторону и тем самым достигая возможности влиять на чувства непосредственно.

Углубленное изучение этого вопроса может дать совершенно новое освещение целому ряду характерных приемов персидской поэтики и позволит разобраться во многих деталях, на которые пока обращалось очень мало внимания. Но для изучения этого вопроса нам прежде все-

---

[1] См. широко применяемую в эту эпоху антитезу *ʿакл* >< *ʿишк* (разум >< любовь). Одно из эффектнейших использований ее в литературе — муназаре ʿАбдаллаха Ансари; см. «Псевдо-Маназил» (рук. Аз. муз., Nov 3 <B 2292>, лл. 76б — 78б).

го необходимо установить то окружение, в котором применялась эта поэзия, определить условия, делавшие применение ее понятным и целесообразным. К сожалению, это задача чрезвычайно трудная, ибо протоколов дервишеских заседаний у нас нет и, таким образом, выяснить ход их во всех деталях не представляется возможным. Однако положение наше все же и не совсем безнадежно, ибо разбросанных по разным источникам сообщений о подобных заседаниях имеется довольно много и сведéние их воедино может до известной степени помочь в разрешении этой проблемы. Жизнеописания шейхов изобилуют изречениями, в которых следом за теоретическим положением идет поэтическая его иллюстрация. Примеров этого для разных эпох можно было бы собрать несколько тысяч. Помимо таких отдельных моментов, выхваченных из целого *маджлиса,* есть и другой вид литературных памятников, представляющий собой нечто вроде резюме *маджлиса.* соединение записей, сделанных во время *маджлиса* каким-либо из учеников шейха. Я имею в виду произведения типа «Псевдо-Маназил» ʿАбдаллаха Ансари, весьма ярко отражающие характерные особенности такого рода собраний. Хотя это произведение и дошло до нас в чрезвычайно искаженном виде и сильно интерполированным, но тем не менее оно дает ряд весьма характерных образцов суфийского *ваʿза,* пересыпанного стихами (как газелями, так и четверостишиями) [2].

Наряду с «Псевдо-Маназил» можно указать еще другое произведение такого же типа, насколько мне известно, до сих пор не привлекавшее к себе более серьезного внимания со стороны востоковедов [3]. Это — *Тамхидат* ʿАйн ал-Кузата Хамадани, дошедшее до нас в сравнительно небольшом числе рукописей [4]. К сожалению, все составители каталогов, описавшие рукописи этого произведения, ограничиваются в отношении него самыми общими указаниями, не сообщая никаких деталей. Вместе с тем у суфийских авторов оно пользовалось весьма большим почтением, и цитаты из него можно встретить довольно часто у самых разнообразных авторов. Поэтому я считаю полезным дать несколько более детализированное его описание и наметить в общих чертах его место в истории персидской литературы [5].

ʿАйн ал-Кузат — почетный титул Абу-л-Фазаʾиль ʿАбдаллаха ибн Мухаммада ал-Мийанаджи, происходившего родом из Хамадана [6]. По

---

[2] Характеристика его с этой стороны дана в моей статье «Основные линии в развитии суфийской дидактической поэмы». <См. стр. 63—83 наст. изд. — *Ред.*>

[3] Когда настоящая статья уже была закончена, я благодаря любезности Р. А. Галунова, которому и приношу здесь мою искреннейшую благодарность, получил № 1 восьмого года издания журнала «Армаган», содержащий статью, написанную Маждд ал-ʿАли Хурасани, о заинтересовавшем меня авторе. Заглавие ее: ترجمه احوال عين القضا. Кое-что из этой статьи мною введено в примечания к настоящей статье, хотя в общем ничего для меня нового я из нее не почерпнул.

[4] Мне известны следующие описания: 1) Rieu, *Catalogue,* vol. I, 411—412; 2) Ethé, *Catalogue of the India Office,* pp. 980—981; 3) Sachau and Ethé, *Badleiana,* p. 775; 4) Flügel, *Handschriften,* Bd III, S. 413—414; 5) Pertsch, Gotha, № 5, II, 10, S. 10; 6) Dorn, *Catalogue,* № CCLII.

[5] В моем распоряжении находилась только рукопись Государственной Публичной библиотеки (описанная Дорном) <Dorn — 252>, и все дальнейшие цитаты относятся только к ней. Из статьи в «Армагане» я узнал, что произведение это в 1343 г. х. (1924/1925) напечатано в Ширазе в типографии Хаджари. Издания этого мне видеть не пришлось.

[6] Нисба Мийанаджи происходит от Мийане, города в Азербайджане между Мерагой и Тавризом. Из Мийане происходил дед ʿАйн ал-Кузата — Абу-л-Хасан ʿАли ибн ал-Хасан, который тоже занимал должность кади в Хамадане и, что особенно интересно отметить, тоже был казнен. Кадием был и его сын — отец ʿАйн ал-Кузата — Абу Бакр Мухаммад. См. Йакут, *Муʿджам,* т. IV, стр. 710 под ميانه.

профессии факих, он, по-видимому, рос в семье, отличавшейся большой склонностью к дервишизму. Один из анекдотов о нем, сообщенный в *Нафахат ал-унс Джами*[7] и попавший оттуда и в *Хафт иклим*[8], показывает, что уже в юности он принимал вместе с отцом участие в дервишеских радениях, носивших довольно разнузданный характер. Вот этот рассказ, почерпнутый Джами у самого 'Айн ал-Кузата[9].

«Знаю, что ты слыхал этот рассказ... Как-то ночью мы с отцом и другими жителями нашего города были в доме главы суфиев. Потом мы плясали, а Бу Са'ид Тирмизи[10] пел стишки. Отец мой зарыдал и сказал: „Я видел ходжу имама Ахмада Газали[11], он плясал с нами" — и описал его платье, что оно было таким-то и таким-то. Абу Са'ид сказал: „Не решаюсь вымолвить, как мне хочется умереть!" Я воскликнул: „Так умри, о Абу-Са'ид!" Он тотчас же потерял сознание и умер. Муфти этого времени, ты сам знаешь, кто это, сказал: „Если ты умерщвляешь живых, то оживи же и мертвого". Я спросил: „Кто же мертв?" — „Факих Махмуд". Я воскликнул: „О боже, оживи факиха Махмуда!" Он тотчас же ожил. Камил ад-Даула писал: „В городе говорят, что 'Айн ал-Кузат приписывает себе божественные силы. Дали фетву на казнь мою"»[12].

Шейх Ахмад Газали, упоминаемый в этом отрывке, сыграл в жизни 'Айн ал-Кузата весьма большую роль, как это видно из следующих автобиографических указаний[13]:

«После того как мне наскучило изучение традиционных наук, я занялся чтением книг Худджат ал-ислама[14] и четыре года предавался этому. Когда я достиг своей цели, я решил, что прошел все до конца, и сказал себе:

انزل بمنزل زينب و رباب * و اربع فهذا مربع الاحباب

Я был близок к тому, чтобы прекратить учение и довольствоваться добытыми мною познаниями, и целый год пребывал в таком состоянии. Внезапно в Хамадан, мою родину, прибыл господин и повелитель мой, шейх имам, султан тариката Ахмад ибн Мухаммад ал-Газали, и в беседе с ним через двадцать дней мне открылось нечто, не оставившее следа ни от меня, ни от наук моих и все собой вытеснившее الا ما شاء الله. И теперь нет у меня занятия, кроме стремления к уничтожению в этом, и если даже мне была бы суждена жизнь Ноя и я загу-

---

[7] Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 475.

[8] *Хафт иклим,* рукопись Аз. муз. 603 вс <С 605>, л. 355а.

[9] *Тамхидат,* рук. Публ. библ. № 252, л. 73б. Версия Джами по сравнению с оригиналом несколько сокращена.

[10] Личность этого шейха мне не удалось установить.

[11] Брат известного богослова и автора многих работ, умерший 7 мухаррама 517 г. х. (7 марта 1123 г.). Гробница его находится в Казвине. См. *Вафайат ал-ахйар,* стр. 17.

[12] Анекдоты аналогичного характера передаются о многих из известных шейхов. Как пример можно указать рассказ о ходже Мухаммаде Парса *(Рисале-йи кудсийа,* стр. 61) или о шейхе Накшбанде *(Макамат,* стр. 24—25). Интересно отметить, что *Сафинат ал-аулийа'* в краткой заметке, посвященной нашему автору (стр. 168), не сообщает этого анекдота, но намекает на него фразой: خوارق و كرامات عجيبه مثل احيا و اماتت بسيار (!) از ايشان بظهور رسيده . Это показывает, как легко у суфийских биографов изменяется масштаб в передаваемых сведениях.

[13] См.: Джами, *Нафахат ал-унс.* Джами цитирует это место по *Зубдат ал-ака'ик.*

[14] Т. е. Мухаммада Газали.

бил бы ее в этом стремлении, я все же не достиг бы ничего! И это откровение охватило собой весь мир. На что бы ни упал мой взор, я вижу в нем это же, и всякое дыхание, которое не умножает погружение мое в него, да не будет для меня благословенным!»

Таким образом, под влиянием Ахмада Газали совершился перелом, и 'Айн ал-Кузат решительно вступил на путь суфизма, отказавшись от школьной науки. В чем заключались указания Газали[15] и к чему стремился 'Айн ал-Кузат, делается совершенно ясным из *Тамхидат*. Рассмотрение этой книги показывает, какое важное место 'Айн ал-Кузат отводит ал-Халладжу и его теории *иттихад*. Он знает, как опасно касаться подобной темы, и выражает это совершенно открыто:

«Ты такое положение считаешь *хулул*, но это не *хулул*, а полнейшее слияние (*иттихад*) и единство, и в толке проникающих в сущность вещей (*мухаккикан*) нет иного учения, кроме этого» (л. 36а) [16].

Исследуя учение ал-Халладжа об Иблисе, он приходит к оправданию всего существующего и делает резко дуалистический вывод — всякое явление в мире должно сопровождаться его антитезой. При каждом пророке и каждом *вали* есть оппонент, служащий для оттенения его характерных свойств. Отсюда можно сделать дальнейший вывод — доказательством всякого духовного достижения может служить наличие резко выраженной оппозиции. По-видимому, 'Айн ал-Кузат сделал этот вывод и поставил себе задачей вызвать такую оппозицию и дать ей бой, хотя бы ценою жизни. Удел ал-Халладжа становится страстной мечтой его, бурно прорывающейся в нескольких местах на страницах *Тамхидат*. Так, рассказ о чуде с Бу Са'идом (см. выше) кончается такими словами (л. 73а): «О друг, если у тебя попросят *фетву*, ты тоже дай ее, всем завещаю я это, чтобы написали они *фетву* словами такого стиха:

يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين [17]

Этой казни прошу я у бога в молитве. Но увы! она еще далека, когда-то она будет!» — И немного ранее (л. 69а): «Будет ли это завтра, или еще через несколько дней, но ты увидишь, как 'Айн ал-Кузат достигнет такого вспомоществования и пожертвует своей головой, чтобы найти главенство. Я сам знаю, как это случится, а ты послушай такие стихи:

Столько гордыни в голове моей от любви к тебе,
что я впал в ошибку и думаю — ты влюблен в меня.

---

[15] Помимо устных наставлений, Ахмад Газали отправлял своему мурид и послания. Одно из них *Рисале-йи 'айнийа* напечатано в № 1 восьмого года издания журнала «Армаган» (стр. 42—48). Основанием послужил список, выполненный рукой известного Риза-Кули-хана Хидайата. Послание написано по-персидски и пересыпано весьма значительным числом стихов Корана и арабских изречений. Выдержано оно в патетическом тоне, но составлено в чрезвычайно темных и расплывчатых выражениях (очевидно, имелось в виду, что адресату многое должно быть понятно с первого намека). Интересно отметить, что стиль послания чрезвычайно близок к стилю нашего автора, и отсюда, конечно, следует вывод, что в литературном отношении ближайшим прообразом для 'Айн ал-Кузата послужил его шейх.

[16] تو این نمطرا حلول شماری و این حلول نباشد کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جزین مذهب دیگر نباشد.

[17] Коран, VII, 179.

Или свидание с тобой разобьет палатку у дверей моих,
или из-за этой ошибки слетит с плеч эта голова моя?» [18].

'Айн ал-Кузат добился своей цели. В 533/1138-39 г. Персия стонала от зверств везира Кивам ад-Дина Абу-л-Касима ибн Хасана ад-Даракути, преследовавшего улемов и предававшего их казни. До него долетел слух о неправоверии 'Айн ал-Кузата, и он немедленно приказал повесить его на воротах того самого медресе, где тот обычно читал лекции [19]. Таким образом, 'Айн ал-Кузата постигла судьба ал-Халладжа, перед которым он так преклонялся и которому стремился подражать. *Хафт иклим* без указания на источник добавляет такую легенду. 'Айн ал-Кузат задолго до казни вручил своим муридам запечатанную бумагу и велел распечатать ее после пятничного намаза такого-то числа. Случайно это оказался день его казни. Раскрыв бумагу, там нашли следующие стихи:

ما مرگ شهادت بدعا خواسته‌ایم * و آنگه دو سه چیز بها خواسته ایم
گر دوست چنان کند که ما خواسته ایم * ما آتش تفت و بوریا خواسته‌ایم [20]

Мы испросили в молитве мученическую смерть,
а затем испросили еще две-три малоценные вещи.
Если друг сделает так, как мы хотели,
то мы просили жаркое пламя и соломенную циновку.

Более никаких биографических сведений об 'Айн ал-Кузате мне найти не удалось, но и этого более или менее достаточно, чтобы определить его место в истории персидской литературы.

II

Переходя к его литературной деятельности, надлежит прежде всего отметить, что название единственной дошедшей до нас книги его до настоящего времени в точности не установлено. Г. Эте и Г. Флюгель, основываясь на заголовках описанных ими экземпляров, называют ее *Зубдат ал-хака'ик,* но тут же отмечают, что Хадджи Халифа [21] упоминает в своем списке *Зубдат ал-хака'ик* и дает совершенно иное начало, чем то, которое имеется в описанных экземплярах. Далее Хадджи Халифа указывает, что *Зубдат ал-хака'ик* делится на 100 *фасл,* тогда как наша книга распадается всего на 10 глав, названных автором تمهید اصل. К этим наблюдениям я могу присоединить еще следующее.

---

[18] فردا باشد یا روزی چند دیگر که عین القضاة را بینی که این توفیق چگونه یافته باشد که سر خود فدا کند تا سروری یابد من خود دانم که کار چون خواهد بود اما بیتها بشنو

چندان نازست ز عشق تو در سر من * کاندر غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر در من * یا در سر این غلط شود این سر من

[19] *Хабиб ас-сийар,* т. II, стр. 103. Упоминание об этом есть в каталоге Г. Эте, но у него везир назван Даргузини. *Хафт иклим* (цит. место) добавляет, что после казни тело сожгли.

[20] Т. е. «быть завернутым в солому и сожженным». Возможно, что вместо تفت следует читать نفت, тогда циновка еще должна была быть облита нефтью.

[21] Хаджи Халифа, т. III, стр. 536, № 6810. В том же томе (стр. 458) под № 6432 упоминается не найденная до настоящего времени *Рисалат ал-йаминиййа* нашего автора.

Джами (*Нафахат ал-унс*) указывает, что заимствовал приведенный выше отрывок автобиографического характера из книги *Зубдат ал-хака'ик*. Но в известном нам произведении я этого отрывка не нашел, и, следовательно, приходится признать, что книга наша отличается от *Зубдат ал-хака'ик* не только вначале, а и в дальнейшем тоже дает иное содержание[22]. Мне кажется, единственный вывод, который можно сделать из этих наблюдений, это то, что дошедшее до нас произведение 'Айн ал-Кузата — не *Зубдат ал-хака'ик,* а нечто иное и что, следовательно, 'Айн ал-Кузат написал не одну книгу, а более. Сообщенные Джами сведения как будто оправдывают это предположение, ибо в *Нафахат ал-унс* он говорит о *мусаннифат,* т. е. сочинениях 'Айн ал-Кузата как на арабском, так и на персидском языке. Никаких данных для установления настоящего названия дошедшей до нас книги у нас, к сожалению, нет, и нам остается только вместе с персидскими литературоведами сохранить за ней ничего не говорящее название *Тамхидат*[23].

Тамхидат, как уже было указано Г. Эте и Г. Флюгелем, распадается на десять неравных по объему частей, озаглавленных *Тамхид-и асл-и аввал, тамхид-и асл-и сани.* Никаких подзаголовков, указывающих более точно на содержание отдельных глав, нет. Это понятно, ибо в *Тамхидат* не чувствуется никакого определенного плана. Это патетическая напряженная декламация, выдержанная от начала до конца в тоне интимной беседы с читателем и производящая с первого взгляда впечатление полной свободы. Но при более тщательном анализе можно установить, что каждая глава имеет одну центральную тему, с которой более или менее связан весь ход мыслей. Тема эта в каждой главе намечена в первых ее фразах, которые, таким образом, все же дают нечто вроде подзаголовка. Темы эти следующие: 1. (л. 1б) — О людях, которых можно назвать *суратбинан* и *захирджуйан* («формалистами»), т. е. видящими лишь внешнюю сторону явлений, не вникая в суть их[24]; 2. (л. 7б) — Об искании пути (*талаб*); 3. (л. 13а) — О делении людей на три основных типа; 4. (л. 18б) — Толкование хадиса من عرف نفسه[25]... 5. (л. 21а) — О *талаб ал-'илм;* 6. (л. 30б) — Толкование хадиса من عشق و عف ثم مات مات سهيداً ; 7. (л. 43б) — О духе и его атрибутах; 8. (л. 50б) — О значении Корана; 9. (л. 60а) — О неверии (*куфр*) и безумии (*диванаги*); 10. (л. 75) — Ответ на просьбу истолковать значение: а) الموٴمن مرآت الموٴمن (в اول ما خلق الله نورى (б الله نور السموات و الارض.

[22] К этому можно еще добавить, что, по словам Хаджи Халифы, *Зубдат* написана на арабском и персидском языках. Если отнести это утверждение к цитатам из Корана, попадающимся в нашей книге, то в таком случае придется о девяти десятых всей персидской литературы говорить, что она написана на арабском и персидском. Если Хаджи Халифа это подчеркивает, то явно в известной ему *Зубдат* значительные части были написаны сплошь по-арабски. Что такой труд действительно существовал, показывает каталог арабских рукописей Британского музея, где в кодексе № 981 (стр. 454б) под № VIII находим следующее произведение «Excerpta de discrimine inter miracula et res praeternaturales فى الفرق بين المعجزة و الكرامه etc., ex opere inscripto زبدة الحقايق, „Cremor Veritatum" auctore 'Ain al-Cudát al-Hamadáni عين القضاة الهمدانى ff. 146—148».

[23] Хотя нужно заметить, что Риза-Кули-хан, а следом за ним и *Тара'ик* считают, что *Зубдат ал-хака'ик* и есть настоящее название *Тамхидат.* Риза-Кули-хан говорит о сочинениях 'Айн ал-Кузата: من جمله رساله لوايح و كتاب زبده الحقايق كه به تمهيدات معروف است الخ (*Рийаз ал-'арифин,* стр. 107; *Маджма 'ал-фусаха,* I, стр. 340 почти ничего не дает).

[24] Обычное порицание *таклид,* характерное для всего суфизма в целом.

[25] В этой главе дан весьма интересный комментарий к знаменитому восклицанию *ана-л-хакк* Халладжа.

Отделы эти внутри распадаются на более мелкие части, которые всегда вводятся словами ای عزیز. Еще более дробное деление составляют отдельные периоды, начинающиеся с патетического возгласа دریغا, повторяющегося в тексте несметное множество раз. Изложение 'Айн ал-Кузата отнюдь не может быть названо ясным и удобопонятным. Он жонглирует суфийскими терминами, пересыпает речь бесконечным количеством цитат из Корана и изречений различных шейхов. Проза украшена стихотворными отрывками, которые еще усиливают напряженный пафос произведения[26]. Трудно решить, кто автор этих стихов. Иногда 'Айн ал-Кузат указывает, что эти стихи сказаны тем-то, но по большей части просто ограничивается вопросом: «Разве ты не слыхал таких стихов?» Отсюда, конечно, нельзя делать никаких выводов, и решить вопрос, является ли сам автор поэтом, едва ли когда-нибудь будет возможно[27]. Интересно отметить своеобразную форму, появляющуюся в двух-трех местах — шестистишие, пользующееся метром рубаʻи и имеющее сквозную рифму *a — a*, проходящую через все шесть полустиший. Вот пример такого шестистишия (л. 4б):

کس‌را ز نهان دل خبر نتوان کرد * احوال دل از کسی حذر نتوان کرد
کین عالم شرع را ز بر نتوان کرد * انسانی‌را ز خود بدر نتوان کرد
محجوبانرا بدین نظر نتوان کرد * با خویش بکوی ما گذر نتوان کرد

Из авторов (или передатчиков), от которых 'Айн ал-Кузат слыхал стихи, названы следующие: Абу 'Али Сарахси (л. 6а), шейх Абу-л-'Аббас-и Кассаб (л. 20б), Абу-л-Хасан Бусти (л. 37а), шейх Васити (л. 37б), Абу 'Али-и Даккак (л. 46б), Абу-Саʻид-и Мейхани (л. 47а и л. 62а), Ибн Раванди (л. 61б), Йусуф 'Амири (л. 66б), Хусайн-и Мансур, т. е. ал-Халладж (л. 74б), ходжа Мухаммад ибн Хамуйе (л. 76б), Газали[28] (л. 83б) и шейх Маудуд (л. 83б).

Из изречений шейхов цитируются: Зу-н-Нун (л. 6а и 95а), Фудайл ибн 'Ийад (л. 16б, 73б), Абу-л-Хасан Харакани (л. 40а, 41б bis, 94б, 102б), ал-Халладж (л. 40а, 63а, 65б, 72б, 77а, 84б, 87б), Йахйа ибн Муʻад (л. 41б), Шибли (л. 41б, 64а, 70а, 94а, 99б), Сахл ибн 'Абдаллах [Тустари] (л. 45а, 79б), Абу 'Али ибн Сина (л. 50б, 85б), Хасан Басри (л. 62а), шейх 'Абдаллах Ансари (л. 71б), Джунайд (л. 74б, 93б), Абу-л-'Аббас-и Кассаб (л. 75б), Абу-Бакр Варрак (л. 77б), Абу-Саʻид ал-Харраз (ibid), шейх Абу Бакр [?] (л. 81а), Ахи Абу-л-Фарадж Зангани (л. 82а), Абу Саʻид Мейхани (л. 84б), имам Абу Бакр Кахтаби (л. 88а), Байазид Бистами (л. 88б, 93а), ходжа Абу Бакр Бакиллани (л. 90б), Абу Бакр-и Даккак (л. 94а), Абу-л-Хусайн Нури (л. 95а).

Из этого перечня видно, какое исключительное место в *Тамхидат* отведено ал-Халладжу и его изречениям.

---

[26] Я насчитал в общем 116 рубаʻи и кытʻа.

[27] Впрочем, невероятного в том, что стихи эти принадлежат ему, нет ничего. Поэтическое дарование, по-видимому, было наследственным в его семье, ибо уже его дед Абу-л-Хасан 'Али писал весьма изящные арабские стихи, образец которых — стихотворение в честь Маушана, загородного местечка близ Хамадана, — сохранен нам ас-Самʻани (см. Самʻани, *Китаб ал-ансаб,* стр. 547). Одно арабское стихотворение нашего автора сохранено Йакутом (*Муʻджам,* I, стр. 225). Написано оно, как говорит Йакут, из тюрьмы и обращено к жителям Хамадана (быть может, во время следствия по последнему обвинению). Во всяком случае, если дед придерживался характерных для ученых своей эпохи форм арабской поэзии, внук сделал решительный шаг в сторону народного персидского четверостишия.

[28] Очевидно, Ахмад.

Интересно отметить, что среди цитируемых хадисов имеется один, передаваемый с *иснадом* от Хызра, т. е., другими словами, созданный самим ʿАйн ал-Кузатом, ибо ссылка на Хызра в таких случаях всегда должна оправдывать отсутствие правильного *иснада*[29]. Вот какими словами ʿАйн ал-Кузат ее вводит (л. 93б):

بر نوع دیگر بشنوی که مارا در خدمت پیر از خضر علیه الصلوة و السلام بطریق سماع حاصل شده است که اورا بطریق مشافهه از خدمت مصطفی علیه الصلوة و السلام حاصل آمده بود چون راوی خضر باشد حدیث چنین جامع و کامل بود گوش دار

«Выслушай и иное объяснение, которое мы получили, состоя при пире при посредстве *сама*ʿ (т. е. радения.— *Е. Б.*) от Хызра, мир и молитва над ним, а он получил его устно от Избранника, мир и молитва над ним. Так как передатчик Хызр, то потому и хадис столь полон и совершенен. Внимай...»

Рассмотрение философского содержания *Тамхидат* не входит в задачи настоящего краткого очерка, ставящего себе целью дать только несколько более подробную характеристику этого интересного произведения, а потому мы ограничимся изложенными наблюдениями и перейдем к заключительным выводам.

III

Для истории персидской литературы и прежде всего суфийского руба*ʿи* значение *Тамхидат* заключается в его четверостишиях. Ряд четверостиший связывается с именами тех или иных шейхов и тем самым точнее определяется, за другими пока должно оставаться имя ʿАйн ал-Кузата. Чрезвычайно интересные результаты дает исследование этих четверостиший в их специфическом окружении — в связи с хадисами, цитатами из Корана и философскими изречениями, позволяющими раскрыть их символику и установить специфические особенности применения поэзии в суфийском быту. Рамки настоящей статьи для такого исследования слишком узки, ибо оно требует издания довольно значительной части персидского текста, что увеличило бы объем статьи во много раз. К этой теме мне еще, вероятно, придется вернуться в связи с собранными мною материалами по истории персидского четверостишия.

В заключение мне хотелось бы только коснуться еще одного важного вопроса, а именно реальных причин казни ʿАйн ал-Кузата. Вопрос этот с первого взгляда как будто не представляет особых затруднений. ʿАйн ал-Кузат решился пойти по стопам ал-Халладжа, следовательно, понятно, что его постигла судьба его предшественника. Но, с другой стороны, следует иметь в виду, что условия, в которых протекала деятельность ʿАйн ал-Кузата, сильно отличались от той обстановки, в которой погиб Халладж. Репутация Халладжа после его казни была до известной степени реабилитирована, его *ана-л-хакк* сделалось одним из ходячих выражений в суфийском мире, и у любого современника ʿАйн ал-Кузата (возьмем хотя бы Сана'и) можно найти положения, мало чем отличающиеся от основных учений ʿАйн ал-Кузата. Объяснять казнь его исключительно насилием и произволом везира, как это склонны делать наши источники, тоже едва ли возможно.

[29] Понятно, что такая ссылка для большинства факихов неприемлема, и хадисы этого рода «здоровыми» не считаются.

Приказ о казни был дан не по собственному желанию везира, а, как мы видели выше, по доносу. Следовательно, у доносчиков были какие-то причины, заставившие их предпринять шаги против нашего автора. Я склонен был бы объяснять это следующим образом. Нам известно, с какой враждой дервиши относились к представителям власти, как светской, так и духовной[30]. В свою очередь факихи пользовались каждым удобным случаем, чтобы отделаться от своих противников. Процессы против дервишей, вызванные доносами факихов, в X—XI вв. составляют весьма обычное явление[31]. Несколько облегчало положение дервишей лишь то обстоятельство, что простой полуграмотный дервиш, не обладавший школьной выучкой (вроде Ахмад-и Джама), по большей части казался факихам слишком ничтожной величиной, не заслуживающей более серьезного внимания. Популярность рядового шейха была, по-видимому, обыкновенно не особенно велика и редко распространялась за пределы его родного села. Лишь в исключительных случаях шейх уже при жизни начинал привлекать к себе муридов со всех концов страны, по большей части слава являлась уже после его смерти, когда усилия учеников создавали вокруг покойного шейха ореол фантастических легенд. Поэтому и факихи не имели особых оснований для беспокойства и могли дать известный простор деятельности дервишеских шейхов. Но с 'Айн ал-Кузатом дело обстояло иначе. Мы знаем, что уже его дед Абу-л-Хасан 'Али занимал почетное положение кадия в Хамадане. Очевидно, эта должность перешла от него к сыну и далее к внуку и сделалась до известной степени наследственной в его роду. Литературные произведения его доказывают, что подготовка его к этой деятельности была блестящей. Исключительная ловкость, с которой он пользуется цитатами из Корана, хадисами и пр.,— несомненное доказательство огромной начитанности и полного овладения всем кругом мусульманского *калама*. Переход такого человека в ряды оппозиции, конечно, представлял собой серьезную угрозу и должен был неминуемо вызвать трагическую развязку. Казнь 'Айн ал-Кузата, таким образом, можно рассматривать как месть хамаданских факихов своему бывшему собрату, перешедшему на сторону противника.

'Айн ал-Кузат — чрезвычайно характерная для своей эпохи фигура. Его пламенная натура ищет выхода из мертвенных силлогизмов *калама,* и, столкнувшись с суфизмом, он сразу же устремляется к самым экстремистским выводам его. Подражание пророку, игравшее столь большую роль у представителей умеренного суфизма, его не удовлетворяет, его идеалом становится мученик суфизма Халладж, разделить участь которого ему представляется величайшим счастьем. Жажда мученичества, пронизывающая насквозь всю его книгу, страстное томление по мучительной и позорной казни придает его словам оттенок грандиозной суровости, производящей большое впечатление. Это изумительный документ, показывающий до каких пределов может дойти человек, обуреваемый неотвязной идеей. Образ Халладжа был канонизирован персидским суфизмом, его знаменитое *ана-л-хакк* можно встретить в любом произведении персидских суфиев. Но по большей части этот возглас превращается в бессмысленную формулу, утрачи-

---

[30] Понимаю под последними носителей официального правоверия, как-то: факихов, 'улемов, передатчиков хадисов, чтецов Корана и пр.

[31] Вспомним преследование, возбужденное против Абу Са'ида в Нишапуре (Жуковский, *Тайны единения,* стр. 84—85). Аналогичной участи подвергся и 'Абдаллах Ансари (см. мою статью: «Послание 'Абдаллаха Ансари везиру» <в наст. томе стр. 300—309. — *Ред.)*>. Позднее то же самое испытал и 'Аттар.

вает свою первоначальную глубину и свой напряженный пафос. 'Айн ал-Кузат вновь воскресил его во всей его силе и через двести лет после казни Халладжа вновь повторил его трагедию во всех деталях. Правда, голос его прозвучал одиноко, ибо едва ли он мог рассчитывать найти большое количество единомышленников, желавших разделить его участь. Влияние *Тамхидат* на литературу Переднего Востока было сравнительно невелико[32], но рассыпанные в его книге четверостишия разлетелись по всему мусульманскому миру. В редком суфийском трактате не найдется одного или двух из них. В этом его значение для истории персидской литературы, и это обстоятельство и заставило меня в настоящей заметке обратить внимание востоковедов на его своеобразную книгу.

---

[32] Я имею в виду влияние этой книги как художественного целого. Из подражаний, сохраняющих ее форму, мне известно только одно, а именно *Тамхидат* Мас'уд-и Бака (ум. в 800/1397-98 г.), автора дивана *Нур ал-йакин*. См. Rieu, *Catalogue,* vol. II, p. 632[a]. К сожалению, *Тамхидат* эти до нас не дошли. Интересно отметить, что и Мас'уд-и Бак тоже был казнен (см. указ. заметку Рьё).

ОДНА ИЗ МЕЛКИХ ПОЭМ САНА'И В РУКОПИСИ АЗИАТСКОГО МУЗЕЯ

Творчество Сана'и (XI—XII вв.) до настоящего времени изучено крайне недостаточно. Обыкновенно характеристика его дается востоковедами на основании наиболее известной из его поэм *Хадикат ал-хака'ик,* но и она, в сущности говоря, пока подвергалась скорее беглому просмотру, нежели всестороннему обследованию. Европейская литература о Сана'и ничтожна и ограничивается небольшими заметками в общих трудах по истории персидской литературы. Специальных исследований, посвященных этому интересному поэту, пока нет [1].

Вместе с тем не подлежит сомнению, что для исследователя персидской суфийской поэзии изучение творчества Сана'и должно быть поставлено на одно из первых мест. Он является создателем дидактического эпоса, без него дальнейшее развитие этого жанра пошло бы совершенно иным путем. 'Аттар и Джалал ад-Дин Руми — его прямые наследники, и если средневековые персидские историки литературы любят соединять вместе эти три имени, они глубоко правы, ибо здесь мы имеем теснейшую зависимость. У Сана'и мы впервые наблюдаем появление в поэме народных легенд и преданий, использованных в духе суфийской доктрины, т. е. тот самый прием, который 'Аттаром, а за ним и Джалал ад-Дином был доведен до высшего совершенства. Но если, с одной стороны, мы находим у Сана'и эти сокровища народного творчества, то с другой — он же впервые вполне осязательно вводит в свои поэмы философские теории, до тех пор в поэзии появлявшиеся лишь в более или менее скрытом виде.

Хадика все же до известной степени вошла в обиход европейских иранистов, но прочие поэмы Сана'и, которых помимо *Хадики* до нас дошло шесть, все еще остаются известными лишь по заглавию. Вызывается это отчасти недоступностью их для большинства востоковедов, ибо все они дошли до нас лишь в четырех рукописях, составляющих достояние Индиа офис лайбрери, которые хотя и описаны Г. Эте, но пока никем не изучены [2].

Поэтому я считаю полезным сообщить здесь вкратце содержание одной из этих мелких поэм, содержащейся в кодексе Азиатского музея (Nov. 27) <С 1102>, рукописи, заслуживающей весьма серьезного внимания как по причине почтенного возраста (датирована 708/1308-09 г.),

---

[1] Исключением является попытка издания текста и перевода *Хадика-и Сака'и,* сделанная А. Кристенсеном в серии Bibliotheca Indica, которая, однако, оборвалась на первой главе. <Ср. Е. Э. Бертельс, *История перс.-тадж. литературы,* стр. 402—455. — *Ред.*>

[2] Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 914—917, pp. 570—574. <См. новейшую библиографию, БС II, № 8, стр. 612в. — *Ред.*>

так и потому, что она сохранила нам целый ряд произведений, в рукописных собраниях Европы почти не встречающихся.

Поэма Сана'и называется سير العباد الى المعاد и в кодексе Индиа офис № 914 стоит на 4-м месте. В нашем списке, к сожалению, не хватает первых шести листов, которые, однако, были дополнены одним из владельцев рукописи, старавшимся при этом по мере возможности подражать почерку сохранившейся старой части текста.

Поэма в нашем списке занимает лл. 260б—286б, ее объем — 732 бейта[3], делится она на двадцать три главы разной длины, причем последняя из них составляет почти треть всей поэмы (бб. 480—732).

Начинается это произведение довольно необычно. Минуя всякие славословия и восхваления Мухаммада, поэт обращается к ветру, «царственному гонцу, обладающему водным престолом и пламенным венцом». Воспев его могущество, Сана'и предлагает ему на время забыть свой исключительный сан и выслушать рассказ о тайнах создания человека:

يك زمان از زبان بينش من * گوش كن رمز آفرينش من

На этом заканчивается вступительная глава и начинается описание сил, из которых состоит человек. Первая из них نفس نامیه — душа растительная, и описанию ее посвящена глава вторая در صفت نفس نامیه و ترکیب حیوان (б. 30). Сана'и описывает растительную силу, дарующую жизнь миру растений, и сравнивает зародыш человека с бессознательно наслаждающейся своим ростом травой. Глава третья трактует در نفس انسانی و آغاز ترکیب (б. 55). Мир человеческий[4] Сана'и изображает в виде фантастического города, снаружи прекрасного, внутри же таящего всякую скверну. Основным мотивом, повелевающим жизнью этого города, Сана'и называет борьбу за сохранение себя и своего потомства и в этом видит залог гибели его, ибо жизнь только в справедливости:

سیرت عدل چیست آبادی * صورت مرگ چیست بیدادی
زرد چهرهٔ خزان ز اسرافست * سبز جامهٔ بهار ز انصافست
نکند جز به بیخ عدل درنگ * میخ این خیمهای مینارنگ
در میان داد راستی دارد * بیند آنکس که داد بنگارد
داد بی راستی الف دد بود * باد بی قامت الف بد بود

(б. 70—74)

В этом городе три правителя — свет, пламя и мрак и два коня — черный и светлый (день и ночь), но правители его помышляют лишь о своей выгоде, а кони пожирают своих седоков. Жизнь человека на этой стадии уподобляется жизни животного. Только نفس گویا — говорящая душа отличает его от его низших собратий и временами отрывает его от них. Глава четвертая صفت نفس عاقله (б. 106) повествует о явлении среди мрака этого животного существования некоего луче-

---

[3] <Ср. БС I, № 37. — *Ред.*>

[4] «Человеческий» здесь, очевидно, надо понимать в смысле низшего животного начала в человеке.

зарного старца, светлого водителя. Это и есть نفس عاقله — душа разумная. Сана'и вступает с ним в беседу, и старец объясняет ему свое назначение в мире. Затем он предлагает поэту пуститься в странствие по космосу и обозреть все его чудеса. Глава пятая صفت گوهر خاك و نتايج او در حيوان (б. 155) рисует начало пути и прибытие странников в первую область мира элементов — землю. Сана'и дает картину, напоминающую страницы Дантова «Ада»,— во мраке и мгле копошатся хищные животные и ядовитые гады, волки, змеи, скорпионы. Правит этой областью Кабан (خوك). Глава шестая صفت حرص حيوان (б. 171) точнее определяет основной порок этой области — алчность и жадность, терзающие животный мир. Она описана в виде страшного гада (افعى), одноголового, но с семью лицами и четырьмя пастями. Сана'и пугается, но спутник успокаивает его, говоря, что один вид разума лишает этого гада силы. Змея сходит с пути, и Сана'и идет дальше. Глава седьмая — صفت حقد در حيوان (б. 183). Следующий этап — свойственная животному зависть изображена в виде страны, обитаемой дивами, у которых глаза на шее и язык в сердце. Глава восьмая — صفت طمع در حيوان (б. 189) — желания, палящие животных. Это каменистая равнина, покрытая густым дымом, где живут дикие существа, пребывающие в вечном смятении. Голова у них целиком состоит из одного глаза, тело — только из рук. На границе этой области — бушующее море, через которое путникам надлежит пройти. Сана'и боится, но старец указывает ему, что, оставив позади звериные чувства, он может спокойно перейти через это море. Глава девятая صفت جوهر باد و آنچ نتايج اوست (б. 220). Это область, где живут безумные существа,— все они в оковах, но оков не видно, все трудятся, но никакого дела у них нет. Далее у Сана'и опять сомнения, ибо надо взлететь на воздух, а крыльев у него нет. Но и тут затруднение разрешает спутник, и они взлетают на воздух, «словно Немврод и коршун». Глава десятая[5] — صفت جوهر آب (б. 252). Путники прибывают на зеленый остров, где высится замок из огня и воды. В нем живут чародеи (جادو), у которых головы проворны, как у верблюдов, а ноги слабы, как у муравьев. Существа эти поклоняются золоту и серебру как богам, и потому в главе одиннадцатой صفت صورت حرص (б. 264) описывается новый аспект алчности — крокодил, живущий в каменном бассейне. Сана'и должен наступить ему на голову, дабы пройти дальше. Глава двенадцатая — صفت آتش و آنچ ازو زايد (б. 288). Опять мрачная картина области дивов и чародеев с огненными дротиками в руках. Дорогу преграждает пылающая гора, и Сана'и снова близок к отчаянию. Спутник предлагает ему проглотить эту гору, ибо иначе он не сможет проложить себе путь. Глава тринадцатая — صفت صورت مكر (б. 311). Под горой скрываются пропасти и колодцы, наполненные дивами и хищниками, строящими козни человеку. Из всех колодцев доносятся чарующие голоса, манящие и зовущие странника. Наконец мрак, окружающий мир, начинает рассеиваться, и брезжат первые лучи утра. Здесь кончается время и начинается вечность. Глава четырнадцатая صفت اصحاب اديان مختلف (б. 341) — изображение представителей разных религий. Это юноши, прекрасные, но лишенные зрения. Глава пятнадцатая صفت ارباب تقليد

---

[5] Я почти уверен, что заголовки глав IX и X надо переставить. Порядок элементов: земля — вода — воздух — огонь. В нашем списке, по-видимому, ошибка. Все же, не имея возможности проверить, оставляю, как есть.

(б. 345), шестнадцатая — صفت ارباب الظن (б. 356), семнадцатая — صفت صورت معجبان (б. 368) и восемнадцатая — صفت فرايان[6] (б. 379) по характеру символики близки к гл. XIV. Глава девятнадцатая صفت صورت عقل كل (б. 442) повествует о прибытии в область Перворазума. Здесь под его покровом находится обитель дервишей, описанию которой и посвящена глава двадцатая صفت درويشان (б. 456). Сана'и мечтает о том, чтобы здесь окончить путь, но старец, гневно окликнув его, ведет дальше. Глава двадцать первая — صفت سالكان طريقت (б. 465). Перед ними область ищущих знания, где спутник покидает Сана'и, но и здесь путь не кончается. Дальше глава двадцать вторая صفت ارباب معرفت (б. 474) — область чистого познания, и, наконец, глава двадцать третья صفت اهل رضا و توحيد (б. 480) — конечная цель, *таухид*. Один из обитателей этой области указывает поэту дорогу к самому пророку, славословием которому, весьма пространным и обстоятельным, и завершается поэма. По структуре она, таким образом, представляет точное подобие «Божественной комедии», и даже отдельные описания поразительно напоминают Данте. Краткое изложение содержания, конечно, едва ли может дать вполне ясное представление об этом замечательном произведении, но моя задача — только обратить внимание востоковедов на творчество Сана'и, столь несправедливо забытого.

[6] Заглавие не поддается чтению. Можно читать قرآيان или مرايان.

ЧЕТВЕРОСТИШИЯ ШЕЙХА НАДЖМ АД-ДИНА КУБРА

Шейх Наджм ад-Дин Кубра[1] — одна из самых ярких личностей среди суфиев XII—XIII вв. Ученик трех выдающихся учителей и наставник целого ряда крупных мыслителей и поэтов, он является своего рода центром, от которого линии расходятся по всей периферии мусульманского мира, и в этом отношении напоминает своего предшественника в X—XI вв., шейха Абу Са'ида Мейхенского.

Ахмад[2] ибн 'Омар Абу-л-Джаннаб Наджм ад-Дин ал-Кубра ал-Хиваки, ал-Хорезми, прозванный «ат-Таммат ал-кубра» — «величайшее бедствие», выражение, заимствованное из Корана (LXXIX, 34), и «Шейх-и вали-тараш» («шейх, изготовляющий святых») родился в 540/1145-46 г.[3] в Хорезме, в городе Хивак[4]. В ранней молодости он отправляется в странствия и в Египте встречает шейха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри[5], учеником которого и становится. Рузбихан выдает за него свою дочь и печется о нем как о родном сыне[6]. Проведя несколько лет в Египте, Наджм ад-Дин едет в Тавриз, где изучает *шарх ас-сунна* под руководством имама Абу Мансура Хафда[7]. В Тавризе он встречает шейха Баба Фарджа[8], под его влиянием совершенно отходит от традиционистов и углубляется в учение суфиев. Нуждаясь в более сведущем шейхе, чем отрицавший всякую науку Баба Фардж, он обращается к шейху Аммару Йасиру[9], и тот направляет его к Исма'илу Касри[10], из рук которого он и получает хырку «благословения».

---

[1] Сведения о нем дают: 1) *Сафинат ал-аулийа'* (рук. Аз. муз., № 581 <С 521>, л. 106[а]). 2) *Хазинат ал-асфийа'*, т. II, стр. 258. 3) Джами, *Нафахат ал-унс*, стр. 480. 4) *Та'рих-и гузиде*, стр. 789. 5) *Хафт иклим*, рук. Аз. муз. № 603 вс <С 605>, л. 462. 6) *Маджалис ал-'ушшак*, стр. 84 и сл. 7) *Рийаз ал-'арифин*, стр. 143. 8) *Аташкаде*, стр. 303. 9) *Тара'ик ал-хака'ик*, стр. 48 и 149. 10) *Маджалис ал-му'минин*, стр. 136. 11) *Tabakat-i Nasiri*. 12) Massignon, *La passion*, № 391. 13) Brockelmann, GAL, Bd I, S. 440. 14) Хадджи Халифа, т. I, стр. 339; т. II, стр. 234, 380, 410—411, 418; т. IV, стр. 171, 466; т. V, стр. 346 и т. VI, стр. 477. 15) Rieu, *Catalogue*, 839[а]. 16) Pertsch, Berlin, 14, 27. 17) Pertsch, Gotha, где ссылка на Sprenger, *Catalogue*, но ошибочная, ибо Наджм ад-Дин Кубра смешан с другими одноименными шейхами. 18) Browne, *Catalogue*, pp. 323, 420. 19) Blochet, *Catalogue*, p. 125. 20) Несколько стихотворений в *Харабат-и зийа'*, т. II, стр. 215, 223, 247, 270. 21) *Мунтахаб-и мирсад ал-'ибад*, стр. 1—4. 22) Даулатшах, стр. 135—136. <См. также БС II, № 53—54. — *Ред.*>

[2] *Маджалис ал-му'минин* дает имя шейха Мухаммад, но остальными биографами это не подтверждается.

[3] *Маджалис ал-му'минин*, л. 137а.

[4] См. Йакут, *Му'джам*, т. II, стр. 512.

[5] О нем см. Джами, *Нафахат ал-унс*, стр. 480.

[6] См. рассказ самого Наджм ад-Дина в *Джавахир ал-асрар ва завахир ал-анвар, Тара'ик ал-хака'ик*, стр. 48.

[7] ملقب см. *Та'рих-и гузиде*, стр. 788, где ошибочно جعد.

[8] О нем см. *Та'рих-и гузиде*, стр. 788.

[9] О нем см Джами, *Нафахат ал-унс*, стр. 479.

[10] Там же, стр. 480.

По возвращении Наджм ад-Дина в Египет, шейх Рузбихан находит, что он постиг до конца тонкости суфизма, и советует ему ехать на родину и там распространять это учение. Наджм ад-Дин следует его совету и, взяв жену и детей, возвращается в Хорезм, где устраивает *ханаку* и основывает дервишеский орден Кубравийе, или Захабийе. Среди учеников его называются такие имена, как учитель ʿАттара Маджд ад-Дин Багдади, Саʿд ад-Дин Хамави, Баба Камал Джанди, шейх Рази ад-Дин ʿАли Лала, Сайф ад-Дин Бахарзи, Наджм ад-Дин Рази и др. Есть указания, что и Баха ад-Дин Валад, отец Джалал ад-Дина Руми, был среди его учеников [11]. Погиб Наджм ад-Дин 10 джумада I 618/3 июля 1221 г. во время разгрома монголами Хорезма. Биографы единогласно утверждают, что шейх вышел на бой с врагами и погиб мучеником, защищая Хорезм.

Личность Наджм ад-Дина Кубра всегда привлекала внимание суфиев, и с его именем связано множество преданий и легенд, привести которые мне не позволяет размер статьи. Хадджи Халифа [12] упоминает его биографию на персидском языке в пяти главах под названием *Тухфат ал-фукара'*. В Азиатском музее Российской Академии наук имеется крайне интересная рукопись (Nov. 217) <A 708> на восточно-турецком диалекте, озаглавленная شيخ نجم الدين كبرانى شهيد قيليب شهر خـوارزمنـى خـراب قيلغانـى نـيـنـگ بيانى, представляющая собой своего рода исторический роман, где засвидетельствованные другими источниками факты тесно переплетаются с поэтичными легендами. <См. ниже, стр. 329>. Судьба шейха связывается с судьбами Хорезма, он объявляется его защитником и покровителем. Рассказывается, что во время осады города монголами шейх своею благодатью делает город невидимым для врага (эпизод, представляющий собой параллель русскому сказанию о граде Китеже). Хадджи Халифа упоминает восемь заглавий сочинений, принадлежащих перу Наджм ад-Дина, в том числе один *тафсир* [13], пока не найденный. Некоторые из его трактатов до нас дошли и имеются в европейских книгохранилищах [14]. Небольшое рисале на персидском языке под заглавием آداب فى السالكين имеется в Азиатском музее (рук. Nov. 29 <B 1810>, л. 239б—244а) и дает весьма интересные детали об одежде дервишей и ее символическом значении. Кроме философских и богословских сочинений, Наджм ад-Дин писал и стихи, приводимые в различных тазкире. Я даю текст 25 четверостиший, собранных мною из следующих тазкире (см. сн. на стр. 324): 1) *Рийаз ал-ʿарифин* (Р), 2) *Хафт иклим* (Х), 3) *Аташкаде* (А), 4) *Маджалис ал-ʿушшак* (М), 5) *Таʾрих-и гузиде* (ТГ), 6) *Тазкират аш-шуʿара* (Д), 7) *Мунтахаб-и мирсад ал-ʿибад* (И), 8) *Харабат-и зийа* (ХЗ). Рубаʿи эти крайне характерны для всей школы Наджм ад-Дина (Маджд ад-Дина Багдади, ʿАттара, Наджм ад-Дина Рази), отличаются большим техническим совершенством и ярким содержанием. Весьма вероятно, что среди них окажется некоторое число «странствующих» четверостиший, и с этой точки зрения объединение их может принести пользу. Как «странствующее» мною пока отмечено четверостишие 23, включаемое в сборники

---

[11] См. *Сафинат ал-аулийа'*.

[12] Хаджи Халифа, т. I, стр. 234.

[13] Во время печатания этой заметки мною была обнаружена рукопись этого тафсира, называющегося *ʿАйн ал-хайат*, в Публичной библиотеке, араб. нов. сер., № 17 <АНС — 17> (1. 2. 4).

[14] См.: Brockelmann, GAL, и, кроме упомянутых выше каталогов: Ahlwardt, III, 123; III, 186 и III, 258; Flügel, *Handschriften*, Bd. III, S. 332.

Хайама и приписываемое *Аташкаде* и *Рийаз ал-арифин* Наджм ад-Дину Рази [15]. Я собрал значительный материал по биографии шейха, и настоящая заметка является как бы небольшим предварительным сообщением[16].

1(P) چون نیست ز هر چه نیست جز باد بدست
چون هست بهر چه هست نقصان و شکست
پندار که هست هر چه در عالم نیست
انگار که نیست هر چه در عالم هست

2(P,M) عقل از ره تو حدیث و افسانه برد
در کوی تو ره مردم دیوانه برد
هر لحظه چو من هزار دل سوخته را
سودای تو از کعبه به بتخانه برد

3(P,И) حاشا که دلم از تو جدا خواهد شد
یا با کس دیگر آشنا خواهد شد
از مهر تو بگذرد که‌را دارد دوست
وز کوی تو بگذرد کجا خواهد شد

4(P,M,И) در راه طلب رسیدهٔ می‌باید
دامن ز جهان کشیدهٔ می‌باید
بینائی خویش‌را دوا کن زیراك
عالم همه اوست دیدهٔ می‌باید

5(P) چون عشق بدل رسید دل درد کند
درد دل مرد مردرا مرد کند
در آتش عشق خود بسوزد و آنگاه
دوزخ ز برای دیگران سرد کند

6(P,И) ای دیده توئی معاینه دشمن دل
پیوسته بباد بردهی خرمن دل
وز دیده بروی دلبران درنگری
و آنگاه نهی گناه بر گردن دل

7(P,X,И) زان باده نخورده‌ام که هشیار شوم
آن مست نبوده‌ام که بیدار شوم
یك جام تجلی جمال تو بس است
تا از عدم و وجود بیزار شوم

8(P,A,И) گر طاعت خود نقش کنم بر نانی
و آن نان نهم پیش سگی بر خوانی
و آن سگ سالی گرسنه در زندانی
از ننگ بر آن نان ننهد دندانی

9(P,M,И) ای دل تو بدین مفلسی و رسوائی

[15] Жуковский, *Омар Хайам*, стр. 347.
[16] За недостатком места ограничиваюсь руба'и и не привожу два кыт'а из P и ХЗ. <Эти материалы в архиве Е. Э. Бертельса не обнаружены. — *Ред.*>

انصاف بده که عشق‌را کی شائی
عشق آتش تیزست و ترا آبی نه
خاکت بر سر که باد می‌پیمائی
10(P) ای تیره شب آخر بسحر می‌نائی
غمهای منی که خود بسر می‌نائی
ای صبح گران‌رکاب گوئی که تو نیز
مقصود دل منی که برمی‌نائی
11(X,TΓ) دیویست درون من که پنهانی نیست
بر داشتن سرش بآسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم
آن کافررا سر مسلمانی نیست
12(X) یکدم دل مردانهٔ فرزانهٔ ما
خالی نشود ز عشق جانانهٔ ما
آندم که شراب عاشقی در دادند
در خون جگر زدند پیمانهٔ ما
13(X) شوخی که پریشانیٔ ما بر سر اوست
آشفته‌گیٔ اهل وفا بر سر اوست
بر هر تاری ز کاکلش بسته دلی
چون شاخ گلی که غنچها بر سر اوست
14(X) زنهار مزن تو طعنه بر درویشان
هستند ایشان چنانچه هستند ایشان
خواهی که بدانی که کیانند ایشان
یکعالم مس بیار و یکجو ز ایشان
15(X) ای روی تو ماه عالم‌آرای همه
وصل تو شب و روز تمنای همه
گر با دگران به ز منی وای بمن
ور با همه کس همچو منی وای همه
16(X) روزی بینی مرا تو بیجان گشته
بر کالبدم خلق خروشان گشته
تو بر سر خاك من نشینی گوئی
ای کشته ترا من و پشیمان گشته
17(X ای وصل تو دل‌فروز آخر شبکی
وی هجر تو دیده‌دوز آخر شبکی
ای زلف تو مانند شب آخر روزی
وی روی تو همچو روز آخر شبکی
18(X) صافی شده یکشبی غریوان گریان
بر خیز بحضرت خداوند جهان
اشکی بده آلوده و کنجر برگیر
آخر بزن آهسته و ملکی بستان

19(M) از شربت عشق تست دل مست شده
وز پای فراق تست دل پست شده
از پای فتاده گیر و از دست شده
این نیست شده تن و دل هست شده

20(M,И) عمری همگی قرب و لقا کرده طلب
پیدا ونهان از من و ما کرده طلب
کار از در دل گشاد هم آخر کاه
او بین که کجا و ما کجا کرده طلب

21(A) آن ماه‌رخان که اصلشان از چگلست[17]
آیا که‌سرشت پاکشان از چه گلست
دل‌را ببرند و قصد جان نیز کنند
اینست بلا و گر نه ایشان چه گله است[18]

22(A) پیوسته از آن سلسله مو میترسم
زان خط خوش و تندی خو میترسم
ترسیدن هر که هست از چشم بدست
بیچاره من از چشم نیکو میترسم

23(X) هر سبزه که در کنار جوئی رسته است
گوئی ز رخ فرشته خوئی رسته است
پا بر سر لاله‌ها بخواری ننهی
کان لاله ز خاك ماهروئی رسته‌است

24(X) با فاقه و فقر همنشینم کردی
بی مؤنس و یار و همنشینم کردی
این مرتبهٔ مقربان در تست
ایا بچه طاعت اینچنینم کردی

25(Д) ای رازق مار و مور و زاغ و بلبل
گشتند هلاك بندگان تو بگل
مشتی سگ‌را بهانهٔ ساختهٔ
از تست تو میکنی چه تاتار و مغل

---

[17] Испр. из چه کلست.

[18] По рукописи Аз.муз., 273[a], л. 4[a], дает چه کلست.

РОМАН О ШЕЙХЕ НАДЖМ АД-ДИНЕ КУБРА

(Конспект)

Сведения о рукописи.

Видимо уникальна. Хранится в рукописном отделе ИВ (Nov. 217 <A708>); 17,5×11 *см,* 116 листов по 9 строк. Бумага белая, очень грубый среднеазиатский *наста'лик.* На л. 110а есть дата — 1308/1890-91, показывающая, что переписана она не позже этого времени. Язык — характерный литературный язык Хорезма с попытками приблизиться к чагатайскому. Начало:

ما راویلار آنداغ روایت قیلورلار کم * خوارزم معدن علما و شریف فضلا تورور الخ

Все произведение разделено на сорок четыре главы.

Содержание.

Гл. 1. Ахмад ибн ʿОмар Хиваки прошел до конца шариат, принял участие в пиршестве тариката и пожелал испробовать «вина единства». В Хорезме он нашел сорок старцев (пиров), у всех сорока учился, но были они несведущи, и утратил он надежду чему-либо от них научиться. А принять он мог только то, что было доступно его сердцу, ибо переоценивал свои знания и был ослеплен ими.

Он отправился в Персию (ʿАджам), ибо там был некий пир по имени Замири (ضمیری) , но и его речи показались ему невнятными. Тогда он устремился в Бистам к шейху Ахмаду, но и этот шейх не мог утолить его жажду. Он перебрался в город Тиран к шейху Хасану Джами, но через три-четыре дня и там отчаялся и в унынии собрался в дальнейший путь.

Гл. 2. (л. 3б). Так посетил он двадцать пять пиров, и всё без успеха. В полном отчаянии он идет в Багдад в *ханаку* шейха Ибрахима. Семь лет подряд прислуживает он этому шейху как родной сын. Как-то раз шейх совершает омовение, а Ахмад подает ему сосуд с водой. Шейх начинает мыть ноги. Ахмад подает ему воду. Вдруг шейх ощущает прилив любви к Ахмаду, велит ему взять пригоршню воды, которой он мылся, и выпить ее. Ахмад пьет, и ему открывается наука об экстатическом состоянии и вдохновенной речи (*илм-и хал ва илм-и кал*). В это мгновение шейх дает ему лакаб Наджм ад-Дин. Через несколько дней шейх снова творит омовение, а Наджм ад-Дин стоит перед ним с полотенцем. Шейх забыл совершить обряд «отогнания наваждения» (*даф'-и васвасе*). Наджм ад-Дин говорит про себя: «Пир мой забыл выполнить нечто желательное (*мустахибб*[1])». Шейх читает

[1] В рук. *мустаджиб,* что едва ли верно.

его мысли, порицает его и посылает в Бистам к шейху Исма'илу поучиться там *адабу*.

Прибыв туда, Наджм ад-Дин узнает, что шейх вышел из ханаки к хаузу творить омовение. Наджм ад-Дин идет к хаузу, видит на краю его некоего человека, но замечает, что вода в хаузе стоит очень низко. Гордясь своим знанием шариата, он думает: в таком хаузе ни один шейх не станет совершать омовения, оно было бы недействительно. Шейх угадывает его мысли и брызгает ему водой в лицо, причем одна капля попадает ему на язык. Наджм ад-Дин теряет сознание и видит Страшный суд. Ангелы терзают осужденных. Одного из них уже собираются вручить адским стражам, но он кричит: «Оставьте меня, мой пир — шейх Исма'ил!». Ангелы отступаются от него, и Наджм ад-Дин дивится этому.

Гл. 3 (л. 7б). Это повторяется еще раз. Но вот один ангел устремляется к Наджм ад-Дину и хочет вести его к весам. Наджм ад-Дин называет себя муридом шейха Исма'ила, и ангел посылает его под знамя этого шейха. Наджм ад-Дин тут видит, что под этим знаменем находится еще сто восемьдесят других знамен, из которых каждое принадлежит совершенному шейху.

Наджм ад-Дин приходит в себя и не знает, что сказать шейху. Тот дает ему затрещину, и он снова теряет сознание. Теперь он видит мощь и величие шейха, видит, что он сидит в раю с духовными существами.

Он приходит в себя. Шейх уже закончил омовение и перешел к намазу. По окончании намаза Наджм ад-Дин бросается к его ногам и становится его муридом. Через семь дней шейх дает ему прозвание «Кубра». Затем он отсылает его к шейху Ибрахиму и говорит: «Если он нам посылает муридов, подобных меди, мы делаем их золотом, и если их сердца тверды, как камень, мы их смягчаем, как воск». Наджм ад-Дин уезжает в Багдад.

Гл. 4 (л. 9б). На его пути жили четыре пира: шейх Исма'ил Халаби, шейх Исма'ил Куфи, шейх Исма'ил Руми и шейх Исма'ил Багдади. Он минует их всех, едет в гости к Рузбихану Мисри, а затем уже приходит и к шейху Ибрахиму и сообщает, что с ним произошло у шейха Исма'ила. Тот посылает его в Хорезм и приказывает основать там новую *силсиле*.

Гл. 5 (л. 10б). В Багдаде жила одна старуха, у которой был сын по имени 'Абд ар-Рахман. Он ночью видит сон и просит мать истолковать его. Снилось ему, что он видит минарет, хочет подняться на него, все люди вокруг тоже хотят, чтобы он туда поднялся, но ему это не удается. Человек, похожий на каландара, поднимает его и сажает на минарет. Мать объясняет сыну, что какой-то дервиш поможет ему достигнуть высокого сана. Она посылает его искать этого дервиша. Он блуждает, рыдая, и не знает, как этого добиться.

Гл. 6 (л. 10б). Наджм ад-Дин основывает в Хорезме *силсиле* и становится знаменитым. К нему стекаются со всех сторон муриды.

Гл. 7 (л. 11а). 'Абд ар-Рахман блуждает семь лет и, наконец, прослышав о Наджм ад-Дине, направляется в Хорезм. Увидев его, он убеждается, что это — тот самый дервиш, каландар, которого он видел во сне. Наджм ад-Дин принимает его и дает ему лакаб Маджд ад-Дин. Через семь дней он велит ему быть самостоятельным шейхом.

Гл. 8 (л. 12а). Как-то раз Маджд ад-Дин идет по улице и встречает зятя шаха. Тот разгорячил своего коня и сбил с ног шейха. Разгневанный шейх восклицает: «О безобразный дурак! Глупая страна и глупый шах, который выдал свою дочь за такого дурака». Затем он

встает и уходит. Разъяренный зять шаха помышляет о мести. Через несколько дней он в пьяном виде идет по улице и внезапно встречается с шейхом. Он кидается на шейха, словно юлбарс, и отрубает ему голову. Муриды в ужасе. Но в этот миг конь под ним бесится, сбрасывает его на землю, и он убивается. Шах с почетом хоронит шейха, раздает милостыню и радуется, что отделался от зятя.

Гл. 9 (л. 13б). Сын багдадского халифа ʿАбдаллах — величайший мастер в игре в шахматы. Игрой в шахматы он даже покоряет страны. Он приезжает в Хорезм к султану Махмуду, одному из сыновей Атсыза, и предлагает ему поставить свою страну и сыграть с ним на нее. Махмуд согласен, но так как он сам играть не умеет, то заменить его должен Наджм ад-Дин. Наджм ад-Дин выигрывает дважды и предлагает сыну халифа сыграть и третью партию. Но тот стыдится, отказывается и становится его муридом. Наджм ад-Дин приказывает новому муриду таскать воду в ханаку.

Гл. 10 (л. 16а). Султан заболевает, врачи не могут ему помочь. Об этом прослышал халиф и решил послать к нему своего опытного врача. Врач отправляется в путь и берет с собой своего единственного сына. Красота этого юноши производит глубокое впечатление на жителей Хорезма. Отец боится дурного глаза и отдает сына Наджм ад-Дину. Как-то раз он идет навестить его и видит, что сын в старой рваной одежде таскает воду. Он упрекает шейха — эту работу могли бы делать и слуги. Наджм ад-Дин отвечает: «Больной должен сам принимать лекарство, никто другой за него это сделать не сможет». Врач переселяется в Хорезм. Наджм ад-Дин дает его сыну лакаб Джамил ад-Дин.

Гл. 11 (л. 19б). Шахзаде ʿАбдаллах становится шейхом и получает лакаб Маджд ад-Дин. Наджм ад-Дин приказывает ему основать свою *силсиле*. Халиф ежегодно посылает ему по двести тилля.

Гл. 12 (л. 20б). Известное изречение Маджд ад-Дина о реке и утином яйце. Обычная версия[2], только Маджд ад-Дин добавляет: «Если мой пир желает мне этого, то пусть монголы (*калмык*) его обезглавят!» Они мирятся, но Наджм ад-Дин говорит: «Ты веру свою спасешь, но и твоя голова и моя пропали».

Гл. 13 (л. 22а). Клеветник сообщает султану, что его дочь якобы в связи с Маджд ад-Дином. Рассказывается история этой дочери. Как-то раз ее увидел Наджм ад-Дин, и она стала «обладательницей экстатического состояния и восторженной речи» (*сахиб хал-у кал*). С этого дня она дружит с шейхом Маджд ад-Дином[3]. Однажды шейх ее посетил, об этом узнал отец и приказал отрубить ему голову и бросить его в воду. Затем он убивает и дочь, а клеветнику дает чин *беглербеги*.

[2] Полная ее формулировка по *Нафахат ал-унс* (лит. стр. 337): «Однажды шейх Маджд ад-Дин сидел с несколькими дервишами. Нашло на него опьянение, и он воскликнул: „Мы были утиным яйцом на берегу реки, а шейх наш, шейх Наджм ад-Дин был курицей. Прикрыл он нас крылом воспитания, так что мы вылупились из яйца. Так как мы были утенком, то и пошли в реку, а шейх остался на берегу!“ Шейх Наджм ад-Дин светом проницательности узнал об этом, и сорвалось у него с уст: „Пусть в реке и погибнет!“ Шейх Маджд ад-Дин об этом узнал и устрашился. Пришел он к шейху Саʿд ад-Дину Хамави и стал умолять: „Когда шейх придет в хорошее настроение, извести меня, чтобы я предстал и испросил прощение“. Однажды шейх Наджм ад-Дин во время *сама*ʿ пришел в хорошее настроение. Шейх Саʿд ад-Дин уведомил об этом шейха Маджд ад-Дина. Шейх Маджд ад-Дин пришел босиком с чашкой, полной горячих углей, на голове и стал у дверей. Шейх взглянул на него и молвил: „Раз ты просишь прощения за путаные слова по обычаю дервишей, то веру и религию свою ты спас, но голова твоя пропадет, и погибнешь ты в реке, и мы тоже за тебя погибнем и головы правителей и страны хорезмской из-за тебя погибнут, и мир опустошится“».

[3] По-видимому, здесь что-то спутано.

Гл. 14 (л. 24б). Описание Хорезма и его медресе.

Гл. 15 (л. 27б). Преимущества Хорезма. Три причины, вызвавшие его погибель: 1) Султан несправедливо убил Джамил-хана. 2. Ибн Хаджиб оскорбил тусского мудреца. 3. Султан Мухаммад вступил в борьбу с Чингис-ханом.

Гл. 16 (л. 29б). Вариант предания о ми'радже. Мухаммад видит, что вся земля темна, только Хорезм светится, словно золотая монета.

Гл. 17 (л. 31а). Султан вопрошает своих мудрецов о том, как можно обеспечить рождение святого. Они отвечают, что он должен быть зачат в *лайлат ал-кадр*. Султан в эту ночь посещает свою жену. Его хаджиб, прослышав об этом, делает то же. Через девять месяцев и девять дней у обоих родится по сыну: у хаджиба — Абу-л-Джанаб, у султана — Ибрахим. У султана было еще три сына, из которых Джалал ад-Дин правил в Индии, Исма'ил — в Герате, а Гийас ад-Дин был всегда при отце.

Гл. 18 (л. 34а). Проходит семь лет. Обоих мальчиков, Абу-л-Джанаба и Ибрахима, отдают в школу к одному мулле. Оказывается, что Абу-л-Джанаб сразу же может толковать труднейшие суры. После диспута с улемами он получает прозвания Абу-л-Файз и Мух'и-д-Дин. Он получает должность мударриса в медрессе «Ма'дан-и 'илм».

Гл. 19 (л. 36б). Описание существовавшего тогда обычая: автор, написав книгу, давал ее на просмотр хорезмским муджтахидам, которые и накладывали на нее свои печати.

Гл. 20 (л. 37а). **Один улем в Тусе**, который считает себя *'алламе-йи замин*, сочиняет книгу и получает печать бухарских муджтахидов. Затем он едет в Самарканд к одному ученому *сахиб-хидайа*. Тот рассказывает ему про Абу-л-Джанаба, и он решает поехать к нему в Хорезм. Он застает Ибн Хаджиба Абу-л-Джанаба посреди хауза за чтением проповеди семидесяти тысячам мулл. Он показывает ему свою книгу. Тот прикладывает ее к груди и говорит: «Девять лет ты потерял понапрасну!» Затем он бросает ее в воду. Ученый спрашивает, зачем он это сделал. Он отвечает: «Нечаянно». Тогда ученый начинает вопить и бушевать. Ибн Хаджиб приказывает муллам взять каламы и диктует им эту самую книгу, но только еще лучше. Тусский мудрец стыдится и говорит: «Дай мне лучше мою собственную книгу». Ибн Хаджиб извлекает ее из воды, и оказывается, что она совершенно не пострадала.

Тогда ученый возненавидел шейха черной ненавистью и решил погубить Хорезм. Он начинает гадать на песке (*рамл*) и узнает, что в стране Чин-Мачин живет Чингис. Он едет к нему и сообщает, что, судя по гаданию, ему начертано судьбой захватить Багдад и Хорезм. Затем он рассказывает про свою книгу и заявляет, что хочет отомстить врагу.

Гл. 21 (л. 48а). О том, как Наджм ад-Дин обратил в ислам одного еврейского мальчика. Он дал ему имя Джамил ад-Дин, а некоторые называли его Джамил-джан.

Гл. 22 (л. 49б). Одна старуха приглашает Наджм ад-Дина в свой сад. Ей приснилось, что в этом саду должна пролиться его кровь. С тех пор он стал часто посещать этот сад.

Гл. 23 (л. 51а). Когда султан Мухаммад[4] уходил в поход, его обычно замещал сын его Исма'ил, кроткий и справедливый. Как-то раз Исма'ил похвалил на своем *маджлисе* Наджм ад-Дина. Тогда встал один из врагов шейха и начал клеветать, утверждая, что шейх — *огланбаз*. Шахзаде приказывает произвести в доме Наджм ад-Дина обыск.

[4] В рук. Махмуд.

Клеветник в качестве доказательства приводит Джамил-джана. Шахзаде убивает его и бросает труп в воду, ханаку по его приказу сжигают.

Наджм ад-Дин был в это время в саду старухи. Услышав про несчастье, он идет к реке. Внезапно из воды выходит мертвый Джамил. В одной руке у него отрубленная голова, в другой кувшин с водой для омовения. Наджм ад-Дин отводит его в сад и там хоронит.

Шахзаде раскаивается в своем поступке. Он казнит клеветника и идет к Наджм ад-Дину просить прощения. Тот отвечает: «Твоя собственная голова будет платой за смерть Джамила». Затем он перечисляет города, которые станут жертвой бедствий. Когда он доходит в перечислении до Багдада, один из муридов в ужасе вскрикивает, и он обрывает свой перечень. Он сожалеет, что предал разрушению столько городов, но уже слишком поздно. Он посылает гонцов в Бистам с просьбой к пиру Исма'илу остановить действие его проклятия, но пир уже умер и гонцы его не застали.

Гл. 24 (л. 56б). Описание страны султана Мухаммада.

Гл. 25 (л. 57б). Борьба Чингиса и Мухаммада. Чингис приходит к Мухаммаду переодетым своим послом. Увидев его могущество, он открывает Мухаммаду, кто он, и предлагает поделить все страны до Китайского моря и заключить мир.

Гл. 26 (л. 60а). Вельможа по имени 'Абдаллах Сагзад упрекает Чингиса за этот договор. Чингис приходит в бешенство и велит дать ему пять тысяч плетей. Когда вельможа теряет сознание, его бросают как мертвого, но он приходит в себя и бежит к Мухаммаду.

Гл. 27 (л. 62б). Друг Чингиса едет путешествовать и попадает к 'Абдаллаху Сагзаду, который принимает его.

Гл. 28 (л. 64а). Хаким Ташкента Гайюр-хан тоже приезжает в гости к 'Абдаллаху. В его присутствии друг Чингиса ссорится с 'Абдаллахом и 'Абдаллах его убивает. Они объясняют Мухаммаду, что это был якобы лазутчик, переодетый купцом. Весть об убийстве доходит до Чингиса. Он в ярости посылает войска схватить 'Абдаллаха. Войска султана Мухаммада защищают его. Чингис отправляет к султану посольство, требуя выдачи 'Абдаллаха. Но султан часть послов убил, а часть изувечил. Тусский ученый предсказывает, что победа будет на стороне Чингиса, и тот начинает готовить войско.

Гл. 29 (л. 70а). Чингис выступает в поход. Его сопровождают Хулагу и тусский ученый, который тем временем установил, что взять Хорезм суждено только Хулагу. Чингис посылает его вперед и велит ему выполнить желание туссца.

Гл. 30 (л. 71а). Поражение султана Мухаммада и дальнейшие успехи Чингиса.

Гл. 31 (л. 74б). Взятие Ташкента и дальнейшее бегство султана.

Гл. 32 (л. 76а). Взять Самарканд он не может и идет на Бухару. Новые успехи и разложение в войсках Мухаммада.

Гл. 33 (л. 78б). Чингис посылает Хулагу на Хорезм, а сам идет на Мерв. После боя он продвигается далее на Багдад.

Гл. 34 (л. 79б). С вечера Хулагу окружает Хорезм и говорит: «Поутру мы его займем». Но утром Хорезм исчез. Слышны только голоса животных и людей. Это чудо Наджм ад-Дина. Тусский ученый говорит, что увидеть Хорезм сможет только хорезмиец. Воины ловят на берегу реки рыбака. Он боится монголов и уверяет, что он родом из Керха, но в конце концов все же сознается, что он хорезмиец. Тусец посылает его к Наджм ад-Дину с просьбой покинуть крепость. Шейх отвечает, что он уйти не может. Хулагу дает ему разрешение поки-

нуть Хорезм со всей семьей. Шейх отвечает: «Я провел здесь свои лучшие дни, и покинуть город в беде было бы низостью». Тусец советует Хулагу оседлать лошадей задом наперед и так двинуться на город. Хулагу так и делает.

Гл. 35 (л. 85[а]). Лазутчики сообщают султану, что Наджм ад-Дин ведет переговоры с врагами. Тот гневается и приказывает шейху прекратить всякие сношения с ними. Затем он велит гадальщикам установить, что делают монголы. Они отвечают: их седла повернуты в сторону Китая. Мухаммад хочет выехать из города, но в воротах сидит шейх, протянув ноги, и загораживает выход. Султан требует, чтобы он поджал под себя ноги. В этот миг Наджм ад-Дин видит, что впереди монгольского войска идет Хызр, и спрашивает, что он там делает. Хызр отвечает, что охраняет шейха.

Гл. 36 (л. 86[б]). Шейх поджал ноги, и Хорезм сразу стал видим. Наджм ад-Дин выходит из города. Сын Хулагу скачет на него и отрубает ему голову. Наджм ад-Дин одной рукой берет свою голову, другой хватает за чуб своего убийцу и так идет в сад старухи, где и умирает. Хронограмма его смерти شاه شهدا («царь мучеников») [5].

Гл. 37 (л. 87[б]). Свита не может освободить чуб сына Хулагу из руки шейха. Тусец заявляет, что единственное спасение — принять ислам. Юноша произносит вероисповедную формулу. Тогда раздается голос шейха: «Да знают все, что я беру его в рай, ибо он помог мне удостоиться великой чести». Сразу же оба исчезают. Хулагу отчаянно свирепствует после этого в Хорезме. Тусец убивает семьдесят тысяч мулл. Минареты рушат. Но тусец еще не удовлетворен, ибо не нашел Ибн Хаджиба.

Гл. 38 (л. 89[б]). Ибн Хаджиб скрылся в доме одной старухи. Он просит дать ему ягач, кувшин молока, кувшин воды и два тагара. Он привешивает полотенца к двум стенам дома и ставит одну ногу в молоко, другую в воду.

Гл. 39 (л. 91[а]). Хулагу упрекает тусца. Тот гадает и узнает, что Ибн Хаджиб между небом и землей, одна нога в молочном море, другая в водяном. Хулагу, услышав про это, впадает в ярость. История со скорпионами. От старухи узнают правду. Ибн Хаджиб покидает ее дом, но становится невидимым. История с именем Аллаха. Ибн Хаджиба находят и убивают.

Гл. 40 (л. 97[б]). Хулагу идет навстречу отцу.

Гл. 41 (л. 99[а]). Чингис встречается с султаном Мухаммадом. Его возвращение.

Гл. 42 (л. 103[а]). Смерть Хулагу и бегство монголов.

Гл. 43 (л. 104[б]). Находят труп Хулагу. Қара-хан принимает ислам.

Гл. 44 (л. 105[б]). Смерть Угедей-хана. На трон вступает эмир Тимур.

Заключение.

---

[5] Что соответствует 616/1219-20 г.

ЧЕТВЕРОСТИШИЯ ШЕЙХА МАДЖД АД-ДИНА БАГДАДИ

Значительная часть персидских четверостиший составителями антологий и записок о поэтах приписывается различным знаменитым шейхам. Обычай украшать беседы стихами был, по-видимому, введен в Хорасане шейхом Абу Са'идом ибн Абу-л-Хайром и в дальнейшем получил широкое распространение по всей Персии. С одной стороны, шейхи стремились изложить особенно трудные положения своей доктрины в стихах, дабы облегчить понимание своим слушателям, воздействуя одновременно на чувства (ритмическая, художественная форма) и разум. С другой, пение стихов особыми декламаторами (*каввал*) облегчало более быстрое достижение *халя,* который и являлся конечной целью общего *зикра* [1].

Поэтому не приходится сомневаться, что шейхи не только цитировали стихи других авторов, но создавали и собственные произведения, когда этого требовал отдельный конкретный случай. Однако по большей части мы не в состоянии установить, действительно ли четверостишие, приписываемое данному автору, является его созданием. Среди них имеется значительное количество «странствующих», появляющихся во всех более крупных сборниках [2]. Никакого твердого критерия (содержание, стиль, язык) для различения отдельных авторов у нас нет, и выработать его пока невозможно. Вместе с тем работа по изучению персидских четверостиший должна продолжаться, и единственным путем является опубликование возможно большего количества их. Сравнительное изучение изданных текстов позволит выяснить весьма многое, и с течением времени от накопления материала можно будет перейти и к разработке его. Руководствуясь изложенными соображениями, я в настоящей заметке сообщаю текст нескольких четверостиший шейха Маджд ад-Дина Багдади, личности, оказавшей большое влияние на развитие суфизма в XIII в. [3]. Ученик знаменитого шейха Наджм ад-Дина Кубра [4] и пир 'Аттара, он пользовался широкой известностью в Средней Азии и Сев. Персии, но как всегда легенда заслонила собой его настоящую биографию, и установить основные

---

[1] См. «Основные моменты в развитии суфийской поэзии», — «Восточные записки», т. I, 1927, стр. 91—103 <в наст. томе стр. 55—62. — *Ред.*>.

[2] Ср. Жуковский, *Омар Хайам.*

[3] О нем см.: 1) Бартольд, *Туркестан,* стр. 403—405 (крайне важные тексты); 2) Browne, *Literary history,* vol. II, p. 494; 3) Rieu, *Catalogue,* p. 1164; 4) Beale, p. 165; 5) *Сафинат ал-аулийа',* стр. 105; 6) *Хазинат ал-асфийа',* т. II, стр. 257; 7) Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 487; 8) *Та'рих-и гузиде,* стр. 788; 9) *Хафт Иклим,* рук. Аз. муз. 603 вс <С 605>, л. 363б; 10) *Маджалис ал-'ушшак,* стр. 82; 11) *Рийаз ал-'арифин,* стр. 131; 12) *Тара'ик ал-хака'ик,* т. II, стр. 150; 13) Даулатшах, стр. 192; 14) *Хабиб ас-сийар,* т. II, стр. 4, 179; 15) *Вафайат ал-ахйар,* стр. 84.

[4] См. статью «Четверостишия шейха Наджм ад-Дина Кубра», — ДРАН-В, 1924, стр. 36 <в наст. томе стр. 324—328. — *Ред.*>.

черты ее в данное время крайне трудно. Из всех легенд, связанных с его именем, наиболее известен рассказ о его размолвке с пиром, повлекшей за собой трагическую гибель его от руки хорезм-шаха. Падение Хорезма легенда объясняет проклятием Наджм ад-Дина, негодовавшего по поводу казни своего ученика. Рассказ этот в общих чертах изложен у Э. Броуна[5], и поэтому мы его здесь повторять не будем. Большая часть источников, исходя из его нисбы, считает его багдадцем, но Хамдаллах Казвини, а за ним и другие производят ее от местечка Багдадак в Хорезме, что не лишено некоторого вероятия. Легенда называет как его, так и его мать искусными врачами, которые, по просьбе хорезм-шаха, были присланы халифом из Багдада в Хорезм[6]. Маджд ад-Дину в это время было 18 лет, и он отличался необычайной красотой. В Хорезме он встретился с Наджм ад-Дином и вступил в число его муридов. Шейх возложил на него обязанность чистить отхожие места (*мустарах*) в ханаке. Мать, считая подобное занятие унизительным для сына, предложила шейху взамен дать для этой работы десяток турецких рабов. Шейх ответил:

چون تو از علم طب وقوف داری عجب است که این سخن میگوئی‌اگر پسر ترا تب صفرا
وی عارض شود و من‌دارو بغلام ترك دهم پسر تو چگونه صحت یابد؟

«Так как ты обладаешь познаниями в медицине, удивительно, что ты говоришь такие речи. Если к сыну твоему прикинется желчная лихорадка, а лекарство я дам турецкому рабу, поправится ли твой сын?»[7]. Медицинские познания Маджд ад-Дина приобретают известную вероятность, если принять во внимание его связь с ʿАттаром. Весьма возможно, что, помимо суфийской доктрины, ʿАттар обучался у него и медицине. История смерти Маджд ад-Дина почти всеми источниками рассказывается одинаково. Он был казнен по приказу хорезмшаха Мухаммада, причем внешним поводом называют ложный донос о связи его с матерью шаха. Только чагатайский роман о шейхе Наджм ад-Дине вместо матери называет дочь, что казалось бы значительно более правдоподобным. Во всяком случае сомнений относительно его казни не возникает. Легенда сообщает, что Маджд ад-Дин якобы сам предсказал свою гибель. Однажды на его *маджлисе* певец пропел такой бейт:

خوش بافته اند در ازل جامهٔ عشق * گر یك خط سبز بر کنارش بودی

Прекрасно соткали в предвечности одежду любви,
если бы [только] на краях ее была зеленая полоса!

Шейх издал вопль, схватил себя за бороду и повторил второе двустишие в такой форме:

گر یك خط سرخ بر کنارش بودی

Если бы [только] *красная* полоса была на ее краях!

---

[5] См. Browne, *Literary history,* vol. II, p. 493 sq. (по Джами). Другая версия у Бартольда: Туркестан, ч. I, стр. 156. Полное имя у Броуна: Абу Саʿид Маджд ад-Дин Шараф ибн ал-Муʾаййад ибн Абу-л-Фатх Багдади.

[6] Легенда эта, в случае признания его багдадцем, могла быть вызвана необходимостью объяснить его переезд из Багдада в Хорезм.

[7] См. *Хабиб ас-сийар* и сокращенно у других авторов.

Затем он приложил ладонь в виде меча к своему горлу (تیغ دست بر گلو نهاد) и прочитал четверостишие, помещенное ниже под № 1:

Я нырну в океан,
или утону, или добуду жемчужину.
Дело твое опасно, но я возьмусь [за него] —
или сделаю *лицо* свое красным или *шею!*

Связь этих стихов с его гибелью очевидна, и приходится предположить, что четверостишие это приписано ему исключительно вследствие того, что факт его трагической кончины был хорошо известен всем его биографам. Относительно даты его смерти источники сильно расходятся. Огромное большинство колеблется между 606-07/1209-11—616-17/1219-21 г. Хамдаллах Казвини относит это событие к 613/1216-17 г.[8]. Так как у более ранних авторов известий об этом не имеется, то дату Казвини приходится признать наиболее вероятной. *Вафайат ал-ахйар* фиксирует его смерть 23 мухаррама 619 г. х. Это слишком поздняя дата, ибо Хорезм пал в 618 г., а казнь шейха могла произойти только до взятия Хорезма монголами. Колебание дат производит впечатление, что последующие историки, руководствуясь легендой, стремились сблизить его смерть с падением Хорезма и, таким образом, передвинули дату на 617 г. х. У Джами имеется известие о том, что тело его было похоронено в Хорезме и в 833/1429-30 г. было перевезено в Исфараин, но, по-видимому, здесь произошло смешение Маджд ад-Дина Багдади с другим Маджд ад-Дином — Исфараини, умершим в 616 г. х., гробница которого действительно в Исфараине[9].

Сообщенные далее четверостишия собраны из следующих трех антологий: 1) *Хафт иклим* (1—9); 2) *Маджалис ал-ʿушшак* (10—12) и 3) *Рийаз ал-ʿарифин* (13—14). Бросается в глаза сходство их с *руба'и,* приписываемыми его учителю шейху Наджм ад-Дину, а также его ближайшим сподвижникам, как шейх Са'д ад-Дин Хамави (ум. 650/1252-53) и Сайф ад-Дин Бахарзи (ум. 658/1259-60)[9*]. Стихи эти не уступают произведениям лучших авторов, как, например, руба'и № 10, которое по изяществу и оригинальности мысли могло бы занять почетное место в любом классическом диване. Изредка чувствуется влияние Хайама; так, первый бейт руба'и № 4 представляет собой парафразу четверостишия Хайама:

گر من بمراد و اختیار خودمی * فارغ ز غم قضا و نیك و بدمی[10]

«Странствующих» среди этих четверостиший мне пока отметить не удалось.

I

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن * یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن * یا سرخ کنم روی ازان یا گردن

[8] Текст, изданный Броуном (GMS, XIV, 1, p. 778), содержит описку: ثلثمائه вместо ستمائه.

[9] *Вафайат ал-ахйар,* стр. 83.

[9*] <См. БС II № 70—71. — *Ред.*>

[10] См.: Nicolas, № 450. Хотя гарантий того, что это действительно Хайам, у нас, конечно, нет.

2

یك سوی ترا هزار صاحب هوس است * تا خود بتو زین جمله کرا دسترس است
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم * و آن کس که نیافت درد تا یافت بس است

3

دلبر دل خسته رایگان میخواهد * بفرستم چون دلش چنان میخواهد
آنگه بنظاره دیده بر راه نهم * تا مژده که آورد که جان میخواهد

4

گر من بصلاح خویش کوشان بدمی * سالار همه کبودپوشان بدمی
اکنون که اسیر یار میخواره شدم * ای کاش غلام میفروشان بدمی

5

در دل ز فراق خستگیها دارم * در کار ز چرخ بستگیها دارم
با این همه غم تو نیز پیمان وفا * مشکن ز فراق خستگیها دارم

6

یك تیر جفا نماند کان زیبا یار * آنرا نزده است بردل من صد بار
این طرفه که هر لحظه کنم توبه ز عشق * بازم ز کرشمه میبرد بر سر کار

7

کو دل که بر آرد نفسی اسرارش * کو گوش که بشنود دمی گفتارش
معشوقه جمال مینماید شب وروز * کو دیده که تا برخورد از دیدارش

8

چرخ ومه و مهر در تمنا بیتو اند * سرو و گل و لاله در تماشا بیتو اند
ارواح مقربان قدسی شب و روز * ابجدخوانان لوح سودای تو اند

9

تا سر ز عشق خاك بر سر نکند * از جملهٔ عشاق تو سر بر نکند
روشن نشود با تو سر و کار کسی * گر سر بسر کار تو اندر نکند

10

از شبنم عشق خاك آدم گل شد * صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
سر نشتر عشق بر رگ روح زدند * یك قطره فرو چكید ونامش دل شد

11

گر زنده همی بینیم ای عشق‌پرست * تا ظن نبری كه در تنم جانی هست
من زنده بعشقم نه بجان زیرا جان * اندر طلبت نهاده‌ام بر كف دست

12

از كفر سر زلف وی ایمان میریخت * وز نوش لبش چشمهٔ حیوان میریخت
چون كبك خرامنده بصد رعنائی * میرفت و ز خاك قدمش جان میریخت

13

مردا كه شود مدّت عالم كم و كاست * سرها از خاك بر آید چپ و راست
بیچاره ره تن شهید من غرقه بخون * از خاك سر كوی تو خواهد بر خاست

14

شمعی است رخ خوب تو پروانه منم * دل خویش غم تو است و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تو بر گردن تست * در گردن من فكن كه دیوانه منم

«КНИГА О СОЛОВЬЕ»

(Булбул-наме)[1]

ФАРИД АД-ДИНА ʿАТТАРА

Фарид ад-Дина ʿАттара знают на Западе главным образом по трем произведениям, изданным западными ориенталистами,— двум поэмам: «Книге советов» и «Беседе птиц» и прозаическому сочинению — «Записке о святых».

Из биографии его мы знаем довольно мало. Родился он в Нишапуре около 1150 г. н. э.[2], в правление «великого сельджука», султана Санджара. Был он сыном аптекаря и в наследство от отца получил аптеку, где и продолжал дело, начатое отцом. Он сам говорит в своей поэме «Книга тайн», что многие из своих сочинений писал в аптеке, где его осаждали, прося совета и лекарства, более пятисот пациентов.

Известно также, что ʿАттар много странствовал по мусульманскому Востоку, бывал даже в Египте и в Индии, потом вернулся и обосновался опять в родном Нишапуре. Небольшая поэма в рукописи Азиатского музея Академии наук, присоединенная к «Книге о соловье» и озаглавленная «Совет дорогому сыну»[3], заставляет предполагать, что к тому времени он женился и дождался счастья увидеть сына, ибо в начале поэмы он говорит:

> Новый месяц восходит через тридцать дней:
> ты явил мне лик через шестьдесят лет.

Казалось бы, теперь жизнь его должна была мирно завершиться среди семьи, привычного дела и творчества, но судьба его была иной.

ʿАттар написал поэму «Проявление чудес», посвященную прославлению четвертого халифа ʿАли и проникнутую духом шиизма. Это вызвало преследование со стороны суннитов, автора осудили, конфисковали его имущество и изгнали из родного города. На старости лет поэт снова должен был превратиться в бездомного странника и умер около 1230 г., как утверждает легенда, от руки монгольских завоевателей.

Скромность была отличительной чертою ʿАттара: за всю жизнь, говорит он, его перо ни разу не было осквернено славословием власть имущих, что подтверждает и суровая критика поведения придворных поэтов, которую мы находим в «Книге о соловье».

---

[1] <Ср. БС II, № 57, 64. Е. Э. Бертельс перевел сокращенную версию поэмы. Ср. стр. 360 и сл. наст. изд. — *Ред.*>

[2] <В настоящее время приняты даты 1119 или 1136. См. БС II, № 8, стр. 226 и БС II, № 57. — *Ред.*>

[3] <Ср. БС I, № 42 и стр. 361 наст. изд. — *Ред.*>

Эта скромность перелилась и в его поэзию. Формальная сторона, которой на Востоке придается первостепенное значение, для 'Аттара не важна. Он не гонится за изысканными оборотами речи, за бесконечными метафорами, метонимиями и т. п. приемами, столь излюбленными персидскими поэтами. И если при всем этом его рифма все же не бедна, а подчас изумительно звучна и интересна, то причиной этому — не поиски и погоня за ней, а только подлинный поэтический дар, живой струей бьющий в поэте.

Что касается содержания поэм 'Аттара, то в основе своей все их темы сводятся к одной: изложению мистического пути мусульманского подвижника, охваченного любовью к «Единому другу» и разбивающего узкие грани личной индивидуальности, чтобы в полном самоуничтожении слиться с единым «я».

Часть поэм состоит из отдельных рассказов и легенд о «святых» и подвижниках, рассказов, собиранию которых 'Аттар посвятил большую часть своей жизни и которые послужили главным материалом для сборника жизнеописаний «святых», написанного прозой. Другая часть — экстатические, доходящие почти до безумия славословия единой истинной любви, где 'Аттар забывает обо всем мире и только в страстном порыве повторяет основные положения своего символа веры. Такова, например, небольшая поэма «Книга безумия», начинающаяся и заканчивающаяся выкриком:

«Я — бог, я — бог, я — бог!»

Легенда рассказывает, что 'Аттар, будучи преклонных лет, встретился с Джалал ад-Дином Руми, которому тогда было пять или шесть лет. Старый поэт сразу понял, кого он видит перед собой, и подарил мальчику рукопись своей «Книги тайн», как бы намечая его в свои преемники. Легенда эта, конечно, исторического факта под собой не имеет и изобретена кем-нибудь из составителей жизнеописаний поэтов. Но хотя это и легенда, нельзя отрицать, что соотношение 'Аттара и Джалал ад-Дина Руми ею выражено очень хорошо. В творчестве молодого Руми мы видим завершение того дела, которое было начато его предшественником 'Аттаром. Большая поэма Руми, знаменитое «Месневи», построена так же, как и поэмы 'Аттара, без определенного сюжета, без задания,— ряд рассказов, как бы случайно идущих друг за другом, связанных только ассоциацией мыслей, в данный момент возникших. С другой стороны, и это пламя, эти бурные порывы 'Аттара тоже нашли свое отражение у его преемника. 'Аттар и Джалал ад-Дин Руми — это как бы одно и то же явление, луч, пропущенный через призму и падающий на два экрана. На более близком он меньше, на далеком — разросся до необычайных размеров. Если 'Аттар — поэт только персидский, то Джалал ад-Дин уже поэт мирового масштаба, который, будь он известен шире, стал бы достоянием всего человечества, подобно Шекспиру и Гете.

Мне уже приходилось упоминать, что в числе поэм 'Аттара имеются и совсем небольшие законченные произведения. С одним из них, «Книгой о соловье», мне и хотелось бы познакомить русского читателя. Сюжет поэмы прост до чрезвычайности: соловей влюблен в розу, стоны и жалобы его тревожат остальных птиц, и они зовут его на суд к царю Соломону, который, по Корану, является властелином не только людей, но и всех птиц, и животных, и злых духов. Соловей, защищаясь, нападает с резкой критикой на своих противников, но в конце концов смолкает, выслушав резкую отповедь удода — птицы, особенно близкой Соломону и обладающей мистическим прозрением.

Но, конечно, суть поэмы не во внешней фабуле. Все это только

аллегория, прикрывающая истинное значение рассказа. Соловей — это поэт, и притом поэт, бегущий от шумных прелестей придворной жизни, в уединении, в глуши воспевающий «единого друга», опьяненный вином из чаши «божественной любви».

Другими словами: ясно, что в соловье мы должны видеть самого 'Аттара, недаром все характерные черты соловья вполне покрываются его биографией, очерченной выше.

Современники, не постигающие истинного значения произведения поэта, зовут его на суд и обвиняют в безнравственности и разврате. Поэт в оправдание дает критику правителей и придворных. Быть может, во всем этом эпизоде можно видеть отголосок катастрофы в личной жизни поэта, о которой говорилось выше: предания его суду и обвинения в ереси.

Критику свою поэт начинает с «царя птиц» Симурга — самого султана.

Не зная времени написания поэмы, конечно, нельзя сказать, к какому султану относится эта характеристика. Несомненно только, что это не Санджар, ибо этому воину отнюдь нельзя было бы поставить в упрек увлеченье гаремной жизнью.

Обличив султана, поэт переходит к феодалу, воинственному аристократу — соколу. Далее следует попугай — придворный поэт.

На смену ему выходит павлин, придворный красавец, паж и любимец султана.

За павлином — коршун, старый ученый, копающийся в древних документах, питающийся падалью.

Наконец, последним появляется удод, святой, старец-мистик. Его 'Аттар упрекает в лицемерии и недостатке справедливости.

Но значение поэмы этой аллегорией не исчерпывается. Под покровом этого рассказа кроется еще другой смысл. Последние слова удода — самый резкий удар: «Сначала поговорим о субстанции, потом уже речь пойдет об акциденциях». Подробный разбор этих слов завел бы нас слишком далеко и потребовал бы изложения всей суфийской доктрины, чего узкие рамки статьи не позволяют. Поэтому попробуем набросать объяснение в нескольких широких штрихах, только наметив самые контуры.

По учению суфиев, физический мир создается божеством, духом, через ряд эманаций, в которых дух претерпевает постепенное оплотнение. Таким образом, дух как бы закреплен в материи, несовершенной и преходящей, и стонет об освобождении и возвращении к своему вечному первоисточнику. Человек есть тоже духовная сущность, подобная ангелам, даже более высокая, и лишь в силу земных условий оторванная от непосредственного общения с духом. Задача человека — идя путем суфизма, разорвать эту разобщенность, снова слиться с вечным миром и уничтожить свое преходящее «я», которое является лишь призраком, лишенным сущности, уничтожив его, утонуть в море «божественной любви».

Подходя с этой точки зрения к человечеству, можно сказать, что всякий индивидуум — лишь мираж и облако. То, что в нем ценно,— это частица «божественного духа», заключенная в его теле. Удод об этом и говорит, предлагая отложить разговор об акциденциях — свойствах, преходящих и случайных, оплотнении духа. Зачем толковать о людских недостатках? Все это только свойство «несовершенной материи»; не старайся отыскивать их в людях, поговорим лучше о субстанции, о том «божественном ядре», на котором зиждется все мироздание.

Таким образом, вкратце формулируя мистический смысл поэмы,

мы можем сказать следующее. Человек опьянен красою физического мира (розы). Правда, это опьянение необходимо, оно лучше мертвенной науки, погони за богатством и подлой лести, но оно не есть последняя цель. Человек должен пройти страстный подъем любви невечной, дабы подготовить себя к восприятию «любви непреходящей». И если человек слишком отдастся культу красоты, от «небесного престола» летит вестник (сокол), человека похищают, земные красоты без него осыпаются и превращаются в прах, а он должен предстать на суд и ответить.

Здесь затронута, конечно, лишь небольшая часть мотивов, проходящих в самой поэме. Но эти замечания уже показывают, какое обилие мотивов заключено в столь небольшом по объему произведении. Я не стремился к исчерпывающему его анализу; во-первых, сделать это, обладая одной рукописью, почти невозможно, во-вторых, это завлекло бы нас в слишком специальные области. Если я все-таки подверг эту поэму столь обстоятельному разбору, то только потому, что русскому читателю, не ориенталисту, эти вопросы должны быть слишком чужды, отголоски, возникающие при известных образах в сердце иранista, ему не знакомы, вещь же эта заслуживает того, чтобы ее действительно оценили. Перевод *Булбул-наме* («Книги о соловье») мною дается как доказательство того, что произведения Аттара — не только материал для построения схемы суфийского миропонимания, но и поистине художественные творения, достойные занять подобающее им место на страницах истории персидской литературы.

1. Вступление

Возьми калам[1] и поведай тайну сердца, начни рассказ во имя тайноведа господа: ему лишь одному пристало ниспосылать рабам хлеб насущный.

Небосвод от него получил высоту, земля — низины, от него два мира[2] получили облачение бытия. Он возвышает этот зеленый небесный свод, он зажигает расплавленное золото солнца.

Калам — водолаз в море истин, все слова его подобны золотым самородкам. Когда калам описывал горе разлуки, лились кровавые слезы, как кипящая смола.

2. Птицы приходят к Сулайману[3]

Слыхал я, что в век Сулаймана, которому были покорны и дивы, и пери, птицы собрались во дворце Сулаймана и подняли крик, жалуясь на соловья. Стонали они, как тростниковые флейты, и ударяли себя когтями то по голове, то по груди. Раскрыли все они с рыданиями клювы и долго склоняли к земле крылья и перья. Все тайны, сокрытые у них на сердце, одну за другой поведали Сулайману.

Все они жаловались на соловья, все говорили, рассказывали о нем: «Он — проповедник садов и лугов, его жилье и стоянка среди кустарника. Он презренен, печален и творит злые дела, но это птичка, обладающая сладостными речами. Постоянно носит он платье, лишенное

---

[1] Калам — тростниковое перо.
[2] Мир физический и мир духовный.
[3] Царь Соломон Библии.

красок, но товар его — лицемерие, хитрость и опьянение. Ни на мгновение он не прекращает ароматной, как мускус, песни, но никого не уважает. На сотни ладов, разными напевами заливается он, когда настает время весны и роз. Как котел на огне, кипит он, не спит, стонет всю ночь. Не сладостен сон этому негодяю, ибо неучи всегда возвышают голос, когда молчат образованные люди. Тело у него слабое, но голос очень громкий, один бог знает, сколько у него разных хитростей!

О господин, поступи с ним по справедливости, прекрати его крик в садах и рощах! Если же нет, тебе передаем решение, освободи нас из рук таких презренных существ».

3. Сулайман посылает сокола за соловьем

Когда Сулайман выслушал от птиц этот рассказ, он вспылил, забушевал и раскричался. В тот же миг он приказал соколу: «Эй, скорее, лети, как пламя, и возвращайся назад, как дым! Погляди, что это за птица, от которой стонут все остальные птицы. Имеет ли она удел в познаниях или нет? Имеет ли львиную силу или нет? Скажи: почему она питает отвращение ко множеству? Кто дал ей, скажи, право на единство[4]? Почему соловей ни на миг не вспомнит обо мне и моем дворе и не опояшется на служение нам? Быть может, он юродивый, опьяненный, он вне себя, он постоянно забывает про различие добра и зла? Говорят, что тело его слабо и тщедушно, а стон его раздается среди всех розовых кустов. Когда приблизишься к нему, улыбайся, а не то от страха он, не дай бог, может умереть,.. Не говори с ним грубо, приложи к губам палец, скрывай от него клюв и «когти».

Полетел быстрый сокол,— клюв его обладал силой льва,— полетел за кровью бедного безобидного соловья. Ядом омочил он клюв и когти, грозно распростер свои крылья. Поцеловал ковер служения султану и облекся с головы до пят в кольчугу.

Признак доброго слуги в том, что он узнаёт, как начать дело, прежде чем приступить к нему. Вельможам — приказывать, низшим — полагать свою душу в выполнении дел вельможи. И вот сокол, повинуясь приказу, прилетел в цветник. Соловей, словно опьяненный, стонал в саду. Красота сада — в его тенистости, стоны соловья — от его страданий. Сладостным показались уху сокола соловьиные жалобы, глазу его сладостными пришлись цвет и аромат розы. В одно мгновение любовь вознесла сокола до самого небосвода, [ведь] всех героев любовь лишала дара речи!..

Когда сокол пришел в себя от смятения, он приступил к наказанию соловья.

4. Прощание розы и соловья

Соловей говорил розе:

— «О ты, озаряющая сердце, зажги светоч приязни! Пойдем, эта ночь— ночь ласки и нежности, ночь длинна, как локоны луноликих красавиц. Считай счастьем провести с другом ночь до рассвета, будем сообщать наши тайны до рассвета. Когда два нежных друга хотят пове-

[4] Т. е. почему соловей избегает общества и предпочитает уединение. Но вместе с тем под «множеством» можно подразумевать множественность явлений физического мира и под единством — «единое реальное бытие», бытие бога.

дать тайны, рассказывают они о минувших днях. Этот миг — вечный рай, но не всякому он доступен.

Как-то ночью, вдалеке от губ и зубов чужих, кусал я зубами губы друга. Пришел садовник, сказал розе: „Скажи-ка, кто же это любил тебя сегодня ночью? Кто сорвал покров с твоего прекрасного лика, кто кусал зубами твои рубиновые уста? Ты пила дуновение весеннего ветра и распустилась, не должна ты достаться рукам первого встречного".— „Уста мои увлажняла ночью до рассвета роса, пришел ветерок, наполнил рот мой золотом. Рот мой смочила кровь соловья, и вот, словно капли, виднеются на губах моих".

Не забудь обеты верности, приди в объятия, милая жизнь моя. Таких слуг, как я, у тебя тысячи — бросивших голову к твоим ногам. Но таких, как ты — нет для меня в мире, ни мгновения нет мне покоя, стремлюсь я обнять тебя. У тебя есть тысячи любовников лучше меня, но мне без прекрасного лица твоего жизнь в тягость. Губы мои пересохли, очи мои льют слезы, ведь дождь — жизнь для иссохшей земли. Боюсь я небосвода, каждого его поворота: злых он сделал счастливыми, добрых унизил. В один поворот он меняется, проходят тысячи злых и добрых дел. Тебя сожгут в пылающем горне, мне разожгут пламя в сердце. Тебя заставляет молчать весенний ветер, меня леденит разлука с тобой. Да не будет мне света без тебя! Да не будет дня разлуки в ночи свидания с тобой!»

В таких мыслях были они до рассвета и не знали решения судьбы, но не успело показаться войско яркого дня, как по воле судьбы упала на них разлука и пришло расставание.

5. Сокол передает соловью весть

Сокол сказал соловью: «Вставай, несчастный, идем, ухватись за мое крыло! Если муравьи хотят увидать Ка'бу [5], они садятся под маховое перо соколов. Сулайман зовет тебя на суд, неси все веские доказательства, какие у тебя имеются. Что ты ему скажешь, как себя назовешь? Ты бродишь по миру, не зная печали, ты ослеплен цветом и ароматом розы и удалился от Сулаймана. Зачем твое сердце радуется тленной красе? Почему ты противишься велениям властелинов? Не отворачивайся от престола царя, ибо, отвернувшись, останешься связанным по ногам. Если хочешь стать славным в мире, броди по переулкам власть имущих!»

6. Рассказ

Нищий бедняк, обездоленный, смятенный, направил однажды свой путь в Ширван [6]. Около жилища правителя области поселился он в маленькой комнатке у ворот. Больше года он, нагой, прислонялся к стене дома правителя. Один из приближенных увидел его издали и раскрыл миру тайну. Везир шаха сказал нищему: «С какой целью ты спишь в пыли на дороге?» — «Я прислоняюсь к стене затем, что, быть может, когда-нибудь ты допустишь меня и во дворец». Эти слова

[5] Ка'ба — святилище в Мекке.

[6] Ширван — область в Азербайджане, где правила династия Ширван-шахов.

были приятны слуху хана, и он наполнил его пóлы и рот золотом. Стал он приближенным и столь дорог был его величеству, что приказы его были действительны во всем Ширване.

7. Ответ соловья соколу

«Ты никогда не был влюблен, ты еще не пламя, ты подобен дыму. Пока ты не потеряешь душу во влюбленности, ты никогда не будешь знать цены влюбленным. Тот пьет сладостное вино влюбленности, кто забывает себя самого. Признак влюбленности — высота разума, путь разума в любви — неразумие. Скажи Сулайману: „О свет господень! Отврати от нас повода веления. Ты потому не можешь притеснять нас, что нельзя осуждать безумных и влюбленных“».

8. Сокол похищает соловья

Соловей не шел ни на ласки, ни на просьбы, и сокол, как турок, перешел к грубости. Ударил когтями и, подняв его на воздух, два-три раза сжал в когтях. Когда соловей увидел, что все пропало, что сам он бессилен, а друг потерян, он воскликнул: «От тебя мне и мед и жало! Я опозорен перед миром, спусти покров! Если ты был героем и проявил величие, будь милосерд, как лев, оставь волчьи повадки! Оставь меня, чтобы я мог приготовить в подарок Сулайману славословие от души и сердца. Таков обычай мудрых мужей, во всяком деле они дальновидны. Когда мудрецы идут к царям, они излагают в стихах свои утренние молитвы. Кто окажется с пустыми руками, тот всегда будет в ничтожестве. Три средства приблизиться к царям: искусство, деньги, красноречие. Нет у меня ни денег, ни искусства, но есть клад словесный, и его я принесу в дар».

Сокол сказал соловью: «Что же, сочиняй славословие и лети скорее, лети весь от головы до пят! Путь перед нами, зачем же мы отстаем? Разве крылья наши устали, ноги связаны? Летим, распустим сразу крылья, головой нашей смерим этот путь».

9. Соловей посылает весенний ветерок гонцом в цветник

Когда поднялись они на вершину горы, утренний ветерок летел в цветник. Соловей с мольбой ухватился обеими руками за полы его, ради друзей своих, и сказал утреннему ветерку: «Вставай, лети и ухватись за подол моей возлюбленной! Спроси, каков твой покой без меня? У меня без тебя все сердце — одна капля крови. Вот что со мной в разлуке,— о, покой моего сердца! — не осталось у меня ни терпения, ни разума, ни покоя. Сердце мое привязалось к тебе, забыв о сладкой жизни, его любовь — как любовь Хосрова к Ширин[7]. Если увижу я тебя еще хоть раз, посижу с тобою хоть миг наедине, то все горе мира для меня станет пустяком, и если я не умру до того, то буду бессмертным. Пусть только око близких увидит твой лик, пусть горе людское никогда не заходит на твою улицу! Если даст бог мне жизнь, я останусь в живых, если нет — отдам душу в разлуке с тобой».

---

[7] Хосров Парвиз — царь династии Сасанидов; его любовь к царевне Ширин служила темой для многих поэтов в Персии.

10. Ветерок прилетает в сад

Прилетел утренний ветерок в сад, и показался ему цветник темной печью. Роза отчаялась увидеть соловья, разорвала рубашку, сидела в крови, тысячи шипов в ногах, ноги увязли в глине, разлука с соловьем засела в ее сердце. Как ветка на лугу, склоняясь и подымаясь, грустно-грустно говорила она: «О друзья, хорошо нам было вместе в саду, все птицы завидовали нам. Пусть же слепота постигнет завистников! Пусть не будет разлуки между друзьями».

11. Соловей прилетает ко двору Сулаймана

Когда сокол прилетел во дворец Сулаймана, все птицы стояли, выстроившись рядами. Соловей склонил голову к земле, соловей опоясался и раскрыл уста. Восхвалил он царя и прославил, пропел Сулайману много славословий и молитв:

«Ты тот царь, который держит в покорности и муравья, и змея, и человека, и хищников, и дивов, и пери. Нет государя лучше тебя, благородного венценосца, дарящего венцы. Ты — посланник божий, ты — царь вечный, помыслы твои выше недостатка и совершенства. Если только даст мне в будущем терпения бог, душа моя впредь будет отдана в жертву служения тебе. Я удалился от службы тебе, ибо не считал себя достойным служить тебе».

12. Ответ Сулаймана соловью

Сулайман сказал: «О красноречивая птица, почему ты пьешь вино, словно бражники? Ты то опьянен, то трезв, то сладко спишь, то бодрствуешь. Все птицы в траурных одеждах сидят на земле, подняв лицо к небосводу. Ты каждое мгновение заводишь новый брачный пир, не знаю я, кто ты — гебр[8] или поклонник магов? Пей вино, что не дает злого похмелья, свойств которого не найти в бытии. Вино, несущее злое похмелье, считай запретным, пусть это будет [даже] живая вода! Потому запретили вино, что вино пьют с развратниками. Не опьяняйся на пиру развратников — опьянение разглашает тайны. Не пей ничего, что отнимает твой разум, иначе ты будешь постоянно в бреду».

13. Рассказ о Харуте и Маруте

«Слыхал ты историю Харута и Марута? Они были служителями престола господня. Сначала пребывали они ангелами на небесах, потом все тело их стало печалью, словно у дивов. От алчности и похоти они удалялись, не знали опьянения, были невинны.

Когда бог послал на землю Адама, в их душах вспыхнул огонь. Пришли они ко престолу господню и сказали все тайны, сокрытые у них в сердце. Сначала повели они такую речь:

„Быть может, Адаму и подобал еще халифат, но потомство его предалось блуду и убийству, смятением наполнилось царство земное".

Сочли они себя лучше человека и потому не увидели больше блага. Господь мира дал им приют, послал их в столицу мира. Увидали

[8] Так называют в Персии последователей религии Зороастра.

они лицо прекрасной Зухры и перечеркнули пером свое собственное спасение. Влюбились в нее и все забыли, днем не знали покоя, ночью не спали. Пришла Зухра, нагнулась к их ушам, потихоньку сказала на ухо тому и другому:

„Если вы любите меня настоящей любовью, да будет вам запретен всякий приказ, кроме моего. Облекайтесь в одежды мятежников, творите блуд, убивайте и пейте вино! Если хотите иметь меня подругой, научите меня Высшему Имени“ [9].

Не творили они блуда, не убивали, но, выпив вина, сотворили блуд и убийство. Выдали Зухре Высшее Имя и, как камень, упали в колодезь горя. Когда Зухра научилась Высшему Имени, оно опалило ее, как пламя; произнесла она это имя и вознеслась на небо, месяц стал ее привратником, солнце — стражем.

Остались они на земле, преданные на поругание врагам, опьяненные, горестные. Судьба решает благо и зло, и не могли они остановить ее решения, когда пили вино.

Когда очнулись оба от опьянения, отчаялись они в своей жизни. Вздыхали, и вздох летел, как язык пламени с дымом,— если дело погибло, разве вздох тут может помочь? Пришли они к нам искать прощения, грех — от рабов, прощение — от царей [говоря]:

„Так стыдимся мы дел своих, что не решаемся даже воззвать о прощении. Назначь нам кару здесь же, ибо там нет ни вчера, ни сегодня, ни завтра“.

В Вавилоне висят они в колодце вниз головой, и нет у них вина, кроме воды отчаяния [10]. Приходят люди в Вавилон на край колодца учиться на рассвете колдовству. Учатся у них, чему хотят, творят насилие и неправду, сколько хотят».

14. Соловей отвечает Сулайману

Ответил соловей ему: «О пророк, нет у нашего вина ни чаши, ни бокала. Мое опьянение— от вина тайного значения [11]. Чаша его не знает другого вина, кроме него.

Кто влюблен в лицо друга, тот бодрствует всю ночь до утра. Если кравчий унесет сердце, оно бессильно, разве можно тогда есть и спать? Тело мое слабо и тщедушно, о Сулайман, но речами я богаче всех птиц.

Только тот знает мои печали, у кого, как у меня, сердце постоянно обливается кровью. Из тех вин, которые я пил по утрам из рук кравчих божьего величия, если хоть капля прольется в твое горло, тебя покинет и разум и рассудок».

15. Рассказ

«Один глоток его дали Мансуру [12]: „Я есмь Истина!“ — воскликнул он и наполнил мир смятением. Когда поставили ему на ладонь кубок

---

[9] Сокровенное имя божие, произнесение которого дает человеку возможность творить чудеса. Употребление его во зло здесь является «черной магией».

[10] Т. е. слез.

[11] Значение слов Корана, которое придают ему мистики.

[12] Хусайн ибн Мансур ал-Халладж — чрезвычайно популярный среди суфиев мистик. За слова: «Я — истина» (т. е. бог) был при халифе ал-Муктадире обвинен в кощунстве и казнен в Багдаде в 922 г.

„единства божия", муллы постановили предать его казни. Двести человек из тех, кто дал это решение, тотчас же утратили всякий стыд. Привели его на базар, опьяненного, и он мужественно повиновался, ходил по лобному месту и повторял: „Меня охватила ревность, чужих она не тронула. Не глядел я ни на кого, кроме друга, и поразило меня жало от руки чужих. Один этот взгляд заставил меня забыть себя, и путь мой покрыт позором. Почему бы не осмелиться влюбленному бродить вокруг дворца своей милой? Тот, кого озаряет светом солнце, разве будет довольствоваться существованием в тени?"

Вздернули его на виселицу вниз головой, и посыпался на него целый дождь камней. От камней, виселицы и веревки он не ощущал боли и ни на мгновение не переставал восклицать: „Я есмь Истина". Вместе с ним зазвучали и двери, и стены, камни, веревка, и доски эшафота. Канаты от жизни его были порваны, водой и прахом хотели погасить пламя его любви. Здесь „я", в самой сущности своей, уничтожилось, „я" не было здесь, оно было принесено в жертву. Волна из реки хлынула в поле, раскололась раковина, и жемчужину подхватило море. Тысячи людей пили это вино, но все же тайн Истины не разглашали».

И в тот же миг соловей принес клятву:

«Не буду я более пить вина, то ведает бог! Но стенаю я от любви к розе, каждое мгновение вскипает мое сердце. От любви к розе я изнемогаю каждое утро, и на сто ладов вырываются из моей груди вздохи. От каждого утреннего ветерка я начинаю плакать, только гора может устоять против силы ветра. Когда же роза покинет сады и цветники, замыкаю я уста, как подчиненный».

Когда Сулайман услышал рассказ соловья, он долго рыдал о разлуке его с розой.

16. Сулайман упрекает птиц

Сулайман сказал птицам воздуха:

«Вчера вы жаловались на соловья в его отсутствие. Тот, кто один приходит к судье, уходит от него веселым и довольным. Надо говорить в лицо своему противнику, жаловаться в его отсутствие — низость. Если рассказ разумен, говори, где хочешь, он всегда будет выслушан. В отсутствие его каждый из вас был героем, омочившим меч в крови бедного соловья. Соловей прибыл, он здесь, теперь ни один из вас от страха не двигается. Случилось с ним и с вами то же, что было с кошкой, мышью и вином».

17. Рассказ о мыши и кошке

Как-то ночью мышь искала пропитанья, словно муравей, бродила, чтобы отложить на черный день. Ходила по дому виноторговца, искала пшеницы, но пшеницы не видела. Увидела чистое вино, стоявшее в кувшине, вино заставило ее забыть о желанной пшенице. Выпила глоток вина, опьянела и воскликнула:

«Нет мне равной в мире по мужеству. Если весь мир облекут в кольчугу, около меня он забудет про мужество. Весь мир я покорю мечом, на ноги героев наложу цепи. Нет мне равных среди царей, гора не посмеет препятствовать моему войску. Кто же такая эта кошка, этот витязь, царапающий мышам головы? Повелю я мышам в день праздника, и повесят они голову кошки на колу в назидание другим».

Случайно в это время кошка вышла на охоту, пришла и ухватила мышь, два-три раза сжала ее в когтях,— и ты сказал бы, что мышь без чувств или мертва. Кошка наказала мышь, а мышь поцеловала ей лапу, в отчаянии била себя по голове, проливала слезы из глаз и восклицала:

18. Жалобы мыши перед кошкой

«Ради бога, о царь героев мира, не притесняй меня, взгляни на мое состояние. Я — как бы не существую, если ты существуешь, не карай же ничтожных, ты так величава! Если в опьянении слуга провинится, разве может вельможа страшиться раба? В опьянении все бражники в трущобах бормочут глупые слова. Если дело пропало и человек пьян, то его словам не придают значения. Если хочешь пролить мою кровь, ты можешь, я принесла голову к твоим ногам, распоряжайся. С этих пор я — раба твоего переулка, если буду жива, буду молиться за тебя».

19. Ответ кошки мыши

«Не говори попусту, мышь, молчи! Если попала на огонь, то и жарься на нем. Ты совершила проступок против человеческого и божеского законов, ты опьянилась вином, и если я пролью твою кровь, то по праву. Мне учитель дал добрый совет, этот совет стал для меня благим руководством.

Он сказал мне: „Если выйдешь в поле — будь ты слоном, а враг твой ничтожнее комара,— не успокаивай себя; он вырастет, и жало его пронзит твое сердце". Не забыла я совета учителя, этот совет, словно серьга у меня в ухе. Оставь надежду на спасение, нет для тебя ничего, кроме смерти!»

20. Птицы собираются во дворце Сулаймана

Слетелись птицы на суд, словно дивы, наполнили криком судилище. Сулайман сказал соловью: «Где ты? Чего не выходишь на поединок с птицами? Птицы пришли с жалобой, если есть у тебя веские оправдания, говори!»

21. Ответ соловья

Ответ дал соловей и молвил: «О источник света! Пусть дурной глаз будет далек от твоего лика! Что сказать, кому сказать истину, разве природа внемлет языку разума? Кто такие эта жалкая кучка увядших сердцем? Их ноги увязли в воде и глине!

Ни на мгновение они не покидали силков красавца, с милым не пили в миг свидания. Застыли они, как камень, в своем ожесточении и провели жизнь в пустой игре. Ничего я не знаю об них, потому и сторонился их речей. Потому я удалился, как Сатурн, что никого не видал, кто мог бы стать моим Юпитером. Если вырвется из стесненной груди моей вздох, упадут с небес Марс и [созвездие] Рака, Венера тотчас же разорвет струны на лютне, Меркурий посыплет прахом

главу. О чем бы я ни повел речь, она будет сиять, как месяц, пробежит слово за словом, как царский приказ. На твое счастье, о властелин мира, да будут по твоей воле дела мира, я вникну в положение этих несправедливых птиц, скажу, чему предается каждая из них».

22. Ответ соловья Симургу[13]

«Ты, Симург, не сравнишься ты ни с одной из птиц, ты не ходишь по тем путям, по которым ходят птицы. Долго ли ты будешь сидеть дома, словно жена? Иди на поле битвы, если ты муж битвы! Ты ушел в море небытия, словно рыба, выйди на поле бытия, если ты царь! Только имя твое и знают в мире, ты только рисунок, изготовленный художником. Если ты называешься царем птиц,—убирай тернии с их пути! Если ты полководец, веди полки! Будь среди воды, но оставайся пламенем! Если ты занимаешь место водителя, отчего ты не выходишь на собрания птиц? Если ты сам ни с кем не желаешь водиться, почему к тебе, как к светочу, летят сотни бабочек? Ты не светоч и не бабочка, что же ты за птица? Не свой и не чужой, кто же ты такой? Ты для того отделился от всех спутников, чтобы спокойнее наслаждаться едой и сном... Если ты будешь со всеми, ты станешь силой, станешь похож на светоч, если будешь всем светить! Оставайся среди всех, но служи богу, пребывай, словно душа в теле, но забывай о теле. Все твои заботы только о себе самом, почему ты не войдешь в тело, как душа? Чего ты достигнешь уединением? Только с помощью других можно проходить от стоянки к стоянке... Только тот может пребывать в одиночестве, кто умеет начисто отмыть свою внешнюю форму. Если же нет, ты игрушка дивов, среди людей ты стал бесом! Прегради скорее дорогу моим стонам, они в миг развеют по ветру твой призрак!»

23. Ответ соловья соколу

«Иди, быстролетный смелый сокол! Не ослепляйся саном, богатством и роскошью. Ты доволен, что сидишь на руке у царей, а знаешь ли ты их повадку и обычай? Посадят тебя на руку, а потом бросят в степи, как сухую щепку. Если бы ты помышлял о себе, взор твой наверно был бы устремлен вперед. Зачем выкололи тебе глаз, зачем приучили тебя пить кровь? Связали тебе ноги, открыли глаза, на голову надели колпак беспечности. Как глухие, ты увлечен заботой о себе и не видишь просторов мира. Когда снимут колпачок беспечности с твоей головы, ты не увидишь гнезда, взмахнешь крыльями, захочешь взвиться в смелом полете, но привычка к роскоши влечет тебя только к богатству. Увы! Если бы умеренность была тебе другом, разве было бы тебе тогда дело до рабства?»

24. Ответ соловья попугаю

Попугаю сказал:

«О птица, пожирающая сахар, ты никогда не болела сердцем, как я. Ты торгуешь красноречием, лишенным остроты, а ведь сначала нуж-

---

[13] Симург — таинственная птица, царь птиц, которую никто не видал. *Си* — по-персидски 30, *мург* — птица, *симург* — 30 птиц.

на острота, а потом уже красноречие. Если бы ты не болтал так глупо, ты не стал бы никогда пленником клетки. Если ты изучишь науки всего мира, но не будешь знать любви, ты не будешь знать ничего! Идти без водителя, не зная пути,— неразумие, но идти по проторенной тропе — это нетрудно».

25. Ответ соловья павлину

«Иди, птица в пестрых одеждах, подходи! У тебя голова турецкого красавца, а ноги индийского разбойника. Тело твое одето, но душа обнажена, уста полны смеха, глаза плачут. Счистил ты ржавчину с зеркала [14] и оделся в одежды, словно зеркало, переливающее сотнями красок. Если золотых дел мастер вызолотит зеркало, оно перестанет быть зеркалом, а становится только золотом. Если ты торгуешь красотой, окраской и ароматом, зачем же ты прячешь от людей свои ноги? Честь лучше звонкого имени, перья павлина лучше павлина. Если бы ты помнил при свои черные ноги, разве сердце твое радовалось бы внешнему убранству? Ты весь краска, о сущности ты ничего не знаешь, ты весь аромат, о нас ты ничего не знаешь!»

26. Ответ соловья коршуну

«Выходи, несовершеннолетний старец, где ты? Почему ты забываешь о милой жизни? Если ты старец, вникни в это, если ты действуешь, где знание и мудрость? Взлети на древо вечности, иначе ты навсегда останешься здесь. Будешь томиться по гнезду, ты, летающий в небесах, и будешь бродить среди праха. Не медли, счастье — высоко, не подходит старцам ребяческая забава. Ты возвысился, но не стал благородным, ты никого не притесняешь, но питаешься падалью. Твое обоняние ищет зловонной падали, от зловония падали ты уподобился воронам и псам. Не водись с воронами и псами, пойдем, погляди на цветник Симурга. Ты трезв сердцем, отчего же ты не хочешь, наконец, отстать от пожирания падали? В падаль ты зарылся головой, отчего ты не возложишь на главу венец знания? Почему ты не станешь влюбленным? Вне влюбленности нет существования. Когда, опьянившись вином, ты отрезвеешь, ты перестанешь заботиться о своей жизни!»

27. Ответ соловья удоду

«Иди, удод, обладатель святости, скажи, в чем же, наконец, твоя святость? Ты облекаешься в парчу, но нет в тебе мужества, ты носишь высокую шапку, но не знаешь страданий. Сорви с тела этот временный кафтан, сбрось с головы этот разукрашенный венец! Нет в тебе основы, хотя ты венценосец, носить венец тебе не пристало. Ты носишь рубище и разукрашенный камнями венец, но тебе не к лицу ни венец, ни рубище. Путь венценосца — разум и справедливость, а у тебя в руках только ветер. Твои заботы не идут дальше твоего бытия, мои заботы — выше небосвода. Я — птица, стонущая в цветнике, ты — птица, царапающая терновник. Ты был неверен Сулайману, я молюсь за него от сердца и души. Разве ты не слыхал из древних притч: кто непокорен, несет то, чего не хочет. Ты достоин того, чтобы бражники в трущобах

[14] Зеркала — металлические.

проливали твою кровь и делали талисманы. Царь царей земных, подобный Александру[15], ради справедливости возлагает венец на главу. Иди, сними с головы венец неправосудия, ибо неправосудие погубило сотни венцов».

28. Ответ удода соловью

Сказал соловью: «О смятенный, зачем ты был несправедлив к ним? Не будь невеждой, ты, бросивший на ветер веру, невежество несправедливо ко всем. Не царапай раненого сердца, не кричи, но, как котел, сначала закипи, потом уже начинай шуметь. Любовь к красавцам — клад души, и лучше, чтобы в сердце был для нее страж. Ступай, влюбляйся и гори, но не болтай перед первым встречным о тайнах сердца. Вырвись из оков души, подымись и не рассказывай прежних рассказов. Рассказ устарел, так много раз повторяли его, и не только соловьи излагали его. Уходи отсюда, перестань докучать соперникам, если есть у тебя доводы, давай их! Сегодня я вступлю с тобой в спор, беседа правых обладает ценностью. Если я открою уста только для одного вопроса, я сразу заставлю смолкнуть птицу садов. Первый вопрос ему задам об единении с богом, второй — о вере, третий — о слепом следовании авторитету других. Первая речь моя с тобой о субстанции, потом уже заговорим и об акциденциях».

Хорошо, 'Аттар! Ты красноречив, ты, как должно, пользуешься жизнью!

---

[15] Александру Македонскому.

ОБ ОДНОМ КОММЕНТАРИИ НА ГАЗЕЛЬ 'АТТАРА[1]

Творчество 'Аттара доныне обследовано крайне недостаточно; из всего огромного количества его произведений издана лишь ничтожная часть, все наиболее значительное пребывает в рукописном виде. Вместе с тем на всю персидскую поэзию оно оказало большое влияние, которое может быть выяснено в полной мере только после серьезного анализа основных его черт. Работа эта требует преодоления весьма существенных трудностей, в частности крупным препятствием является стиль 'Аттара, темный и запутанный, насквозь пронизанный намеками на философские доктрины и требующий от читателя уверенной ориентировки в *'улум ас-суфиййа.* Препятствие это ощущалось и восточными читателями, что доказывают дошедшие до нас комментарии к его стихам, среди которых как наиболее важную для нас работу следует отметить комментарий на *Мантик ат-тайр,* написанный турком Шам'и[2] (ум. 1600-02). Приведение в известность и изучение этих комментариев для европейского исследователя должно явиться вопросом первой необходимости, ибо этим путем будет возможно установить отношение к нему восточных знатоков суфизма и создать устойчивую базу для дальнейшей работы европейской филологии.

Эти соображения и побудили меня к изданию небольшого текста, помещенного в ДРАН. Из двух находившихся в моем распоряжении текстов такого рода[3] я остановил свой выбор именно на нем по соображениям чисто практического характера: небольшой объем давал возможность издать его немедленно, рукопись представляла собой удобочитаемый, не слишком испорченный список, другого экземпляра этого комментария ни в одном каталоге европейских книгохранилищ не отмечено. Главным недостатком этого комментария, помимо анонимности его, является отсутствие датировки; время написания его может быть установлено только приблизительно. Судя по языку, он едва ли мог быть написан ранее XVI в., сама же рукопись датирована 1006/1597-98 г.

Работа эта распадается на две неравноценные части — небольшое предисловие с кратким словариком наиболее употребительных терминов суфийской поэзии и самый комментарий. Словарик содержит всего 23 термина, причем объяснение их отличается лаконичностью и туманностью, крайне умаляющими практическое значение его. Следует отметить, что последние четыре определения: 1) *глаз* как краса Иосифа, 2) *бровь* как чудеса Моисея, 3) *рот* как жизнь Иисуса и 4) *губы* как бытие Мухаммада — замаскированная ссылка на соответствующие гла-

[1] См. статью «Комментарий на газель 'Аттара», — ДРАН-В, 1924, стр. 126 <в наст. томе, стр. 357—359. — *Ред.*>.

[2] Ethé, GIPh, S. 287.

[3] Второй доступный мне — большой комментарий на касыду, начинающуюся бейтом:

вы *Фусус ал-хикам* Ибн ал-'Араби[4], в связи с которыми значение их перестает быть столь туманным и неопределенным.

Значительно более ценен самый комментарий, вполне ясно и точно истолковывающий значение газели и затрагивающий весьма важные положения суфийской доктрины. В полном переводе его необходимости не представляется, специалистам он доступен в оригинале. Для того чтобы моей работой могли воспользоваться и не иранисты, я даю перевод самой газели и наиболее важные места комментария, устанавливающие основной характер интерпретации.

Газель

Мусульмане, я — тот тебр, который построил капище,
я поднялся на крышу его и обратился с призывом к этому миру.
К неверию призвал я вас, о мусульмане,
ибо я сызнова украсил этих старых идолов.
С той матерью, от которой я родился, я соединился вновь,
оттого зовут меня тебром, что я совершил прелюбодеяние с матерью[5].
В девственности я родился от матери, потому зовут меня Иисусом,
ибо сызнова напился я этого материнского молока.
Если несчастного 'Аттара сожгут за это гебрство,
будьте свидетелями, о люди, что я пожертвовал собою!

Слово *гебр,* по толкованию комментатора, обозначает высокий сан мистика, достигшего конечной цели — *таухида.* (Игра начертаниями كبر→كبريا). 'Аттар, достигнув этой цели, обращается ко всему миру с призывом последовать его примеру в этом «гебрстве». Внешний мир — чистая потенциальность (*мумкин*), сумма действий (*аф'ал*), истекающих из атрибутов (*сифат*), не есть путь познания; требуется непосредственное устремление к идолам, т. е. чистой субстанции (*зат*).

Таким образом, первые два двустишия указывают конечную цель, характеризуют *таухид.* Два следующих двустишия поясняют, каким путем эта цель может быть достигнута. Первым условием 'Аттар называет вторичное слияние с «матерью», т. е. Кораном. Коран суфии признают «матерью» человека, рассматривая его как «слово» (*калима*), т. е. творческое слово «будь» (*кун*), основу всего бытия. Для пояснения выражения «прелюбодеяние» (*зина'*) комментатор прибегает к крайне интересной теории; два мира (*гайб* и *шахада*) представляют собой зеркальное отражение друг друга: то, что здесь вызывает кару, там удостаивается награды. Здесь отношение человека к Корану выражается в овладении звуком и начертанием его, а в том мире происходит слияние между сущностью Корана и сущностью человека. Это отношение закономерно лишь для того мира, следовательно, если оно преждевременно наступит здесь, его можно охарактеризовать как *зина'* —

ای روی بر کشیده بیازار آمده * خلقی بدین طلسمی گرفتار آمده

Рук. Аз. муз., № са 581а <В 708> (лл. 1б — 33а), представляющий большой интерес. См. ЗВОРАО, вып. XV, стр. 270.

[4] Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам,* т. I, стр. 494; т. II, стр 60, 330, 427.

[5] Обвинение, обычно предъявлявшееся мусульманами гебрам. См.: Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Bd I, S. 118, где цитируется строка, сказанная о поэте Зийаде ал-А'джаме (*Китаб ал-агани,* т. XIII, стр. 62):

واقلف صلّى بعد ما ناك امّه * يرى ذاك فى دين المجوس حلالا

«прелюбодеяние», которое, по указанному выше закону зеркальности, там будет причиной не кары, а высшей награды. «Молоком» 'Аттар называет материальный субстрат Корана [6], рассматривая его как источник духовной жизни, порождающий в человеке знание, переходящее в состояние *'ишк* — мистической любви, увлекающей человека (даже против его воли) к конечной цели. Последнего двустишия комментатор не поясняет, но после всего сказанного значение его уже вполне ясно. 'Аттар предвидит нападение со стороны представителей официального правоверия (которые в конце концов действительно приговорили его к смерти [7]) и заявляет, что излагает свои убеждения, жертвуя своей собственной жизнью ради блага тех, кто пойдет за ним по указанному пути. Возможно понимание этих слов в более отвлеченном смысле: сгорание как полное уничтожение индивидуальности в абсолюте, искупительная жертва, погашающая первородный грех.

Мы видим, какие глубокие проблемы философии затрагивает 'Аттар в этом маленьком стихотворении. Логичность хода мысли показывает, что здесь мы имеем правильное раскрытие концепции автора, а не насильственное подчинение текста замыслу комментатора. Посему при собирании материалов по творчеству 'Аттара этот небольшой труд анонимного суфия безусловно должен занять подобающее ему место и быть использован европейским исследователем.

---

[6] Это толкование опирается на хадис:

قال نبينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى انى لأرى الرى يخرج فى اظفارى ثم اعطيت فضلى عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال العلم

См.: *Фатх ал-бари,* т. II, стр. 164. См. также Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам,* т. I, стр. 499.

[7] См.: *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, т. I, стр. ى.

КОММЕНТАРИЙ НА ГАЗЕЛЬ 'АТТАРА

Настоящий небольшой комментарий взят из крайне интересного кодекса Азиатского музея (Nov. 29 <B 1810>, л. 301б), названного одним из прежних владельцев его صندوقة المعارف и представляющего собой собрание целого ряда важнейших поэтических и прозаических трудов персидских суфиев. Я не буду останавливаться на перечне содержащихся в этой рукописи произведений, так как подробное описание ее подготовлено мною к печати и должно быть опубликовано особо [1]. Упомяну только, что общий характер сборника носит явный уклон в сторону ордена Маулави. Рукопись дает целый ряд чрезвычайно редких произведений Султана Веледа и мало известных поэм великого Маулана-йи Рум [2] и этим показывает, что составитель ее стоял близко к ордену конийских дервишей. Размеры статьи не позволяют мне изложить здесь причины, побудившие меня к изданию этого небольшого текста, подробному рассмотрению которого я посвящаю отдельную заметку [3].

شرح شعر حضرة شيخ عطار قدّسنا الله بسرّه العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

زهی متقدس ذات واجب الوجودی که باسر موجودی در شهودست * و از اثر آن بهبود است* که شهود آن بساتین مشاهدت با وجود اعانت اوصافست غطاء افعال بانوار ابصار یقین باقامت مشاهدة جمال ذات شهادت قدم در آواز شهادت یقین چنین اقامت میکنند بیت

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلاء کفر در دادم شمارا ای مسلمانان
که من آن کهنه بتهارا دگر باره جلا کردم
ازان مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش
از آنم گبر میخوانند که با مادر زنا کردم

---

[1] <Такая работа Е. Э. Бертельса неизвестна. — *Ред.*>

[2] Как *'Ишк-наме* Веледа и *Тараш-наме* Джалал ад-Дина Руми, упоминаемые только в каталоге Флюгеля, см.: Flügel, *Handschriften,* Bd I, 529. <О *Тараш-наме,* не принадлежащей перу Руми, см. стр. 441—444 наст. изд. — *Ред.*>

[3] <См. наст. изд. стр. 354—356. — *Ред.*>

بیکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند
که من این شیر مادررا دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین‌را درین گبری بسوزانند
گوه باشید ای مردان که من خودرا فدا کردم

اما بدان که بیقین باید دانست که این کلام ارباب مشاهدت است *و عبارت او جمله اشارت است * بی آنکه کسی‌را درین کشفی و ایمائی شهودی تمامت حاصل آید * این‌را فهم نکند چنانکه گفت حق تعالی جل جلاله * و ان من شی الا یسبح بحمده ولکن لا یفقهون تسبیحهم[4]* و هیچ نفرمود لا یسمعون * پس همچنین فقهاء باطن‌اسلام‌را اصطلاحات است * بخلاف اصطلاحات فقهاء ظاهر اسلام است * و تا کس بر آن اصطلاحات واقف نگردد * از اعترافات اعتراضات وانکار اولیاء الله خلاص نیابد * و از فیضان اولیاء الله فایض نباشد القصة بطولها شمهء از اصطلاحات مشایخ رضوان الله علیهم اجمعین * در توجیه این کلام بتائید ملك علام بزبان اقلام در بیان ترجمان آید انشاء الله بدان ای رفیق طریق وفقك الله تعالی فی التعقل که این طایفه در کلام خویش هر کجا که اسلام ذکر کنند * مراد اظهار باشد * و چون کفر ذکر کنند مراد استار باشد * و چون گبر ذکر کنند مراد کبریا باشد * و چون ترسا ذکر کنند مراد مکاشفه باشد * و چون بت ذکر کنند مراد شاهد باشد * و چون بتخانه ذکر کنند مراد شاهد و مشهود باشد * و چون بت‌پرستی ذکر کنند مراد اقامت شهادت باشد* و چون مغ ذکر کنند مراد توحید باشد * و چون ملحد ذکر کنند مراد تفرید باشد* و چون می ذکر کنند مراد محبت باشد * و چون میخانه ذکر کنند مراد بقا باشد * و چون قتل ذکر کنند مراد قبول باشد * و چون قاتل ذکر کنند مراد جزیات باشد * و ارادات[3] تجلیات باشد * و چون پدر ذکر کنند مراد وحی‌باشد که بالهام باشد * وچون مادر ذکر کنند مراد ام الکتاب باشد * و چون خواهر ذکر کنند مراد کشف اسرار خفاء ام الکتاب باشد * و چون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد * و چون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد * و چون بناگوش ذکر کنند مراد الحان داؤدی باشد * یعنی خطابات غیب الست * چون چشم ذکر کنند مراد حسن یوسفی باشد * و چون ابرو ذکر کنند مراد معجزات موسوی باشد * و چون دهن ذکر کنندمراد حیات عیسوی باشد * و چون لب ذکر کنند مراد لطایف وجود محمدی صلی الله علیه و سلم باشد * هذا باب طویل قلم بدهان رسید * بدان ای مرد مسلمان که شیخ عطار قدس روحه را این خطاب با تو است چنانکه گفت شعر

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم یعنی ای مردی که خدایرا بغیبت عبادت می کنی * بیا بیا که تا ببینی که ایمان موحدان * نه چون ایمان مقلدان است * و عبادت شاهدان * نه‌چون عبادت محجوبان است * طایفه اند که کبر عبارت از بزرگیٔ همت و علو عزیمت ایشانست چنانکه گفت من آن گبرم که بتخانه بنا کردم * یعنی منم که در میان عبودیت * و عوالم غیوب با غیر از غیرت قرار نکردم تا در بساتین مشاهدهٔ انبساط با شاهدان ابرار نگرم وآنکه گفت * شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم * یعنی چون مفتح الابواب این ابواب بر من مفتوح بگردانید ضنت[6] نکردم * و این مائدهٔ مشاهده‌را تنها نخوردم* بلکه جملگی اخوانرا صلا گفتم چنانکه گفت صلای کفر در دادم شمارا ای مسلمانان * که من این کهنه‌بتهارا دگر باره جلا کردم یعنی بدانید بدین عین اوصاف * و غطاء افعال ابواب مکاشفات

---

[4] Коран, XVII, 46.

[5] Надо исправить на واردات و.

[6] На полях ای بخیل (так!).

مشاهدات نیست * زیرا که من که اضعف ضعفا ام * درین دریا فرو رفتم * و چندین درشاهوار که جملهٔ شاهدان بزم مشاهدات‌را شاید بر آوردم * و بر فرق از برای ترغیب شما نثار کردم * و طریق سلوك این بحر ژرف درین دو بیت اظهار کردم بیت از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش ازانم گبر میخوانند که با مادر زنا کردم * ببکری زادم از مادر ازان عیسیم میخوانند که من این شیر مادررا دگر باره غذا کردم

یعنی در بساتین جنات مشاهدات جمال ذات بی کیف*مرا انبساط دست داد که‌دست در حبل متین کتاب الله زدم * زیرا که چون در اصل نظر کردم * او مرا بجای مادر بود * چون بدو رسیدم * مرا چون مادران بصد مهربانی در بر گرفت * وجنات مشاهدات در تحت اقدام او یافتم که * الجنة تحت اقدام الامهات * اما درین معنی نظر از اصل بفرع باید کرد * تا آسان بیابند و مشکل ننماید * که چگونه کلام الله کسیرا مادر باشد * قوله تعالی انما امره اذا اراد شیأ ان یقول له کن‌فیکون[7]* و این مبداء است * و آن معاد فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون[8] * اما باید دانست که * هر که بکتاب الله برسید * اما بجان نه بتن بجنات مشاهدات رسید * و بجمال تجلیات انوار ذات متجلی و منور شد * چنانکه حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم فرمود * ان الله تعالی یتجلی فی القران * اما آنکه دگر باره شدم جفتش * یعنی چون اول از عالم امر بعالم خلق آمدم * و باز از عالم خلق بعالم امر باز شدم * اما باید دانست که عالم امر عبارت از کلام است * و عالم خلق عبارت از اجسام * و زنا درین مقام عبارت از اتصال جان با کلام * زیرا که زنا همان فعل مخصوص‌را گویند که * در میان مرد و زن واقع است * اما چون بنکاح باشد یا ملك یمین‌آنرا زنا نگویند * و بران هیچ وزری نباشد و چون غیر این دو شرط بکند آنرا زنا گویند * و از واجب رجم و قتل باشد * زیرا که وزر بزرگی باشد * پس همچنین همین معانی در عالم انفس که عالم ذواتست بالعکس است * چنانکه اینجا ناکح و مالك‌را وزری نیست * اینجا کس‌را که کتابت الله مکتوب و ملفوظ بیش نیست * اورا دران عالم اجری نیست زیرا که اجر این دو که لفظ و کتابت است در عالم خلق است * اما آنرا که از کتابت جسم و الفاظ که اسم کلام الله است * بکشف جان برسید اجر او بزرگ است * و اورا بدین معنی بزرگ گویند * و گبری عبارت از بزرگی است اما آنکه گفت شعر که من آن شیر مادررا دگر باره غذا کردم یعنی بلفظ و کتابت کلام الله‌را فرا ساختم *کین هر دو مردرا بعبادت، فرماید و عبادت مردرا بمثابهٔ شیرست مر طفل * امّا مکاشفات اسرار حقایق کلام الله مردرا خاشع در وادی فقر و مسکنت و خاضع گرداند * و خضوع و خشوع معرفت ثمره دهد * و از معرفت عشق ظهور کند * و عشق مردرا بیك لحظه و بیك لمحه او مرد بستاند * و بیك جذبه بسر توحید رساند * پس در توحید انوار جمال تجلیات * بمحبت از تتق یحبهم[9] مردرا در میخانهٔ یحبونهم برد[9] * اگر او خواهد و اگر او نخواهد * و صدق محبت حقیقت است * حقیقتاً (так!) که محبت نشاط دهنده است * و می که عبارت از اویست * در کام جان او میریزند * و بنشاط هر چه تمامتر می‌آشامند * چنانکه گفت ان شارب مشرب صدق و صفا علیه من الصلواة ازکاها و من التحیات انماها ان لله تعالی شراباً باولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا واذا طربوا طلبو واذا طلبو وجدوا و اذا وجدوا تابوا و اذا تابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم اللهم صلی علی خیر الخلق و رحمتهم و شفقتهم محمد و آله اجمعین و الحمد لله رب العالمین

---

[7] Коран, XXXVI, 82.
[8] Коран, XXXVI, 83.
[9] Коран, V, 59.

СУФИЙСКАЯ КОСМОГОНИЯ У ФАРИД АД-ДИНА ʿАТТАРА

Работая над переводом *Булбул-наме* ʿАттара по рукописи Азиатского музея Российской Академии наук (№ 184в) <Д 436>, я узнал о существовании еще одного экземпляра рукописи этой поэмы в Публичной библиотеке (перс. нов. сер., № 11) <ПНС—11>. Первое, что меня поразило, когда я увидел эту рукопись, была значительная разница в объеме, а именно: поэма в рукописи Публичной библиотеки почти в четыре раза длиннее, чем в рукописи Азиатского музея. Еще в самом начале работы, имея только одну рукопись, я обратил внимание на несколько странный конец поэмы [1]: когда соловей своими ответами посрамил всех птиц, выступает удод и обращается к соловью с такими словами:

برو در عاشقی میسوز و میساز * مگو راز دل خود پیش کس باز
ز بند جان خود بر خیز و بنشین * مگو زین پس حکایت‌های پیشین
حکایت کهنه شد از بس که گفتند * گهر فرسوده گشت از بس که سفتند
سخن نو نو چو گل باید شگفتن * نه چون بلبل حکایت باز گفتن
حدیث عرف اگر چه هست شیرین * ولی هر دم ز برهان گشت آئین
برو زین جای پرآشوب‌داور * ز علم ار نکته‌ء داری بیاور
بقدر خود بگو تا خود چه داری * بمیدان اندرآ گر مرد کاری
چو کار روزگارم کارزار است * مرا امروز با تو کارزار است
نخستش در کشم که خود چه گوید * چه گوید خوردهٔ نفرت نجوید
چو بگشایم بیك نکته زبانرا * ببندم نطق مرغ بوستان‌را
سوالش اوّل از توحید پرسم * دوم ایمان سیوم تقلید پرسم
مرا با او سخن اوّل ز ذات است * بآخر ماجرا اندر صفات است ...
زهی عطار خوش گفتاریت باد * ز عمر خویش برخورداریت باد

Ступай, старайся гореть во влюбленности,
не говори никому о тайнах сердца!
Освободись от оков души и воссядь,
не говори более прежних притч.
Рассказ устарел, оттого что часто рассказывали,
жемчужина облезла, так как ее часто пронзали.
Надо давать распускаться все новым и новым словам,
словно розам,

[1] См. мой перевод в журнале «Восток», кн. 2, 1923, стр. 5 <в наст. томе стр. 340—353. — *Ред.*>.

а не пересказывать [старые] сказки, как соловей.
Хотя предания *'урфа* и сладостны,
но всякий миг опора создается Писанием.
Покинь это место, полное смятения распри,
если есть у тебя тонкие познания, давай их!
По силе своей говори, что у тебя есть,
выходи на ристалище, если ты муж дела.
Так как дела дней моих — дела печальные,
то у меня сегодня с тобой будет спор.
Прежде всего я попытаю его, что он скажет,
что скажет, пусть ни в одном пустяке не старается
уклониться [2].
Раскрыв уста, одним мудрым изречением
я заставлю смолкнуть птицу сада.
Во-первых, я спрошу его о единстве,
затем о вере, в-третьих, о следовании примеру других.
Сначала у меня будет с ним речь о субстанции,
в конце беседа пойдет об атрибутах...

На этом поэма внезапно обрывается, и далее следует заключительная строка:

Прекрасно, 'Аттар, да будешь ты сладкоречив,
да воспользуешься жизнью, как должно.

За этой строкой безо всякой связи с предыдущим идет небольшой рассказ о мышах, полевой и лесной, и маленькое месневи, озаглавленное «Совет дорогому сыну» (*Дар панд дадан фарзанд-и арджуманд-и худра*). Оно написано другим метром и, следовательно, никакого отношения к *Булбул-наме* иметь не может [3].

Создавалось впечатление незаконченности, чувствовалась какая-то неудовлетворенность, заставлявшая прибегать к искусственному толкованию, чтобы объяснить это странное и неожиданное окончание. Усиливалось это впечатление отсутствием в начале поэмы обычных славословий, посвящений и т. п., без которых ни одна персидская поэма не обходится [4].

В первый момент, увидев рукопись Публичной библиотеки, я был поражен, ибо там оказался тот самый конец поэмы, которого, как мне представлялось, не хватало в рукописи Азиатского музея. А именно: сразу после заключительных слов удода в ней идут главы:

1) первый вопрос о единстве (*вахдат*), далее, как будто бы пропуск, Затем:

2) третий вопрос о преходящем и вечном (*худус ва кидам*),

3) четвертый вопрос о мусульманстве (*масалмани*). Затем следуют ответы:

1) о единстве,

2) о происхождении вещей,

3) о мусульманстве и подробный разбор пяти столпов Ислама (*панджа аркан-и дин*). Из ответов становится видно, что в заголовках

[2] Перевод этой строки сомнителен, ибо текст в этом месте сильно испорчен.

[3] Когда настоящая статья уже была сдана в набор, мне удалось установить, что это маленькое месневи даже не принадлежит перу 'Аттара. Это отрывок из поэмы Джами *Тухфат ал-ахрар* (см.: *Тухфат ал-ахрар*, стр. 91—93, стк. 1615—1659).

[4] Один из немногих примеров — *Месневи* Руми, но там имеется арабское предисловие, заменяющее обычное начало.

вопросов мы имеем просто недосмотр переписчика, ибо второй ответ является ответом на вопрос, названный третьим, и число ответов в точности соответствует числу вопросов. Исправив заголовки вопросов на первый, «второй и третий», мы получим связный и вполне понятный текст.

Самое начало поэмы тоже не соответствует началу рукописи Азиатского музея: поэма начинается с обычного славословия, затем идет глава молитв, прославление пророка, восхваление четырех правоверных халифов, глава о причинах написания книги, посвящение шаху Малик-и ʿАдил [5], описание десяти чудес старца, которому автор дает эпитет «ʿИзз ад-Дин» и «Фахр ал-Алам», и только тогда начинается текст поэмы в соответствии с моей первой рукописью. Всего в начале добавлено 364 двустишия.

Рассказ о мышах, вырванный в рукописи Азиатского музея из контекста и стоящий в самом конце поэмы, здесь стоит на своем месте в ответе соловья соколу и является весьма естественной и понятной иллюстрацией в пояснение трактуемого в этой главе термина *кана'ат* («нестяжание»).

Первой моей мыслью было, что рукопись Азиатского музея дефектна, представляет собой только торс поэмы и что здесь я напал на полный ее текст. Но две дальнейшие рукописи: Университетской библиотеки <ЛГУ> № 1083 и Публичной библиотеки <ПНС—179> оказались в полном соответствии с первой редакцией — добавлений в них нет. Обратившись к каталогам западных книгохранилищ, я нашел следующее:

4 рукописи Индиа офис [6]: 4—6 листов.
4 рукописи Бодлеяна [7]: 4—5 листов.
1 рукопись у Шпренгера [8]: 20 листов, но на полях.
1 рукопись Броуна [9]: 16 листов.
1 рукопись в Банкипуре [10]: 6 листов.
1 рукопись Шефера [11]: 22 листа.

Количество листов почти всюду приблизительно то же, как в рукописи Азиатского музея (5 листов), всюду, где цитировано начало, оно совпадает с началом этой рукописи. Только рукопись коллекции Шефера дает то же число, как и пространная редакция Публичной библиотеки, но, к сожалению, в каталоге не приведены ни начало, ни конец поэмы, и поэтому, не имея доступа к самой рукописи, я лишен возможности что-либо установить.

Во всяком случае становится очевидно, что сокращенная редакция не представляет собой случайной дефектности, а даже более обычная для этой поэмы. Можно было бы даже предположить, что, наоборот, добавления пространной редакции — позднейшее обрамление. Однако это предположение исключается общностью стиля, характерным для ʿАттара словоупотреблением и, наконец, тем обстоятельством, что без этих дополнений, как уже упоминалось выше, поэма теряет самую существенную часть свою, ибо центральный момент ее — несомненно, в ответах соловья удоду.

---

[5] Установить точно, кого имеет в виду автор под этим прозванием, мне пока не удалось: правителей с этим прозванием было несколько, но которого именно имеет в виду ʿАттар, из текста не видно.

[6] Ethé, *Catalogue of the India Office,* № 1031, 1032, 1033, 1034, (p. 613).

[7] Sachau and Ethé, *Bodleiana,* № 622, 623, 624, 625 (p. 498).

[8] Sprenger, *Catalogue,* vol. I, № 133.

[9] Browne, *Catalogue,* № CCCV, 2, p. 389.

[10] *Catalogue of Bankipore,* vol. I, № 47, V (p. 73).

[11] Blochet, *Catalogue,* № 1398, p. 88.

Вопрос этот весьма серьезен, и я не буду углубляться в него, ибо, во-первых, это не соответствует задачам настоящей статьи, а во-вторых, и невозможно до тех пор, пока не будут получены точные сведения о рукописи Шефера. Если я касаюсь здесь этого вопроса, то лишь потому, что говорить о *Булбул-наме,* не затронув его, совершенно невозможно.

Во всяком случае пока для меня кажется допустимым сделать следующие выводы: поэма ʿАттара *Булбул-наме* существовала в двух редакциях, пространной и краткой; вторая из них, где в конце к поэме присоединено месневи «Совет сыну», по неизвестным причинам получила более широкое распространение, и большая часть наших рукописей восходит к какой-то одной старой рукописи, где это соединение уже произошло. О причинах нераспространенности полной редакции можно высказывать только догадки, и наиболее естественным кажется следующее соображение: как начало, так и конец поэмы содержат весьма много положений, довольно понятных, с точки зрения суфийской доктрины, но весьма явно и резко расходящихся с основными тезисами правоверного ислама. Поэтому не приходится изумляться, если эти части переписчиком были изъяты как слишком опасные и приближающиеся к ереси. Более внимательное рассмотрение 22 выпавших рассказов делает это предположение весьма правдоподобным, ибо почти в каждом рассказе содержится что-нибудь, с точки зрения официального ислама, вызывающее серьезные сомнения и опасения.

* *
*

Перехожу к самой сути статьи. В начале пространной редакции (б. 17) [12], вскоре после славословий идет крайне интересный эпизод, трактующий вопрос о космогонии в суфийском освещении.

Привожу это место в подлиннике и переводе, присоединив к нему несколько строк из дальнейшей главы — славословия пророку (б. 111), ибо, будучи добавлены к этому отрывку, они поясняют нам всю картину мироздания, как она представлялась ʿАттару.

در آمد آفتاب ذات عالم * بجوش آمد همه ذرّات عالم
قلم بر لوح موجودات بنوشت * صفات شکل خوب و صورت زشت
چو نقاش اینقدر پرگار امکان * بگردانید گرد نقطهٔ جان
پدید آمد چو دوران کرد پرگار * وجود نقطهٔ دایره کردار
چو نقطه بر سر خط استوا کرد * نهادند نام نقطه جوهر فرد
ز هیبت آبشد جوهر از آن شد * بهر وادی که میشد خون روان شد
بدوران وجود آمد بگرداب * کفی از گردش گرداب کردآب
ز کف دودی بر آمد آسمان شد * زمین شد کف چو جوهر زر میان شد
بجنبش چون درآمد هفت گردون * بسی نقش از درون نهاد بیرون
چو هر چیزی بجای خود نهادند * به مرغ بی پر و بی بال دادند
زمین و آسمان از دانه پر کرد * بهر سالی از آن یك دانه می‌خورد
جهان‌را کرد مرغ از دانه خالی * چو دانه خورد مرغك مرد حالی

[12] Цитирую стихи по подготовленному мною к печати тексту поэмы. <В архиве Е. Э. Бертельса обнаружены несколько разрозненных страниц этого текста. — *Ред.*>

پس آنگه در وجود آمد بفرمان * بفرمان خدا جان و تن جان
پس از جان جمله عالم‌را بآسان * بدادند تا همی کردند اسپان
پس از اسپان درآمد جمله حیوان * پس از حیوان مصوّر گشت انسان
بآدم بود ختم آفرینش * که بادا بر چنین ختم آفرینش
چهار از هفت و سه از چار دادند * ز چار و سه اساس ما نهادند
همه فرزند هفت و سه و چاریم * ولی بروردهٔ پروردگاریم

* * *

دران دریا که او درّ یتیم‌است * هزاران کشتی از موجش به بیم است
ز بحر نور او درّی بر آمد * همه کون و مکان پر گوهر آمد
پدید آمد ز افلاك وز انجم * نبات و عنصر و حیوان و مردم
وجود نور او تخم وجود است * نشانده در زمین بیحدود است
درختی‌را که ایزد باغبان است * همیشه سرّ بارش عقل و جان است
همه عالم درختی دان پر از بار * چو میبینی نداری هیچ انکار
باول نور او تخم درخت است * بآخر پادشاه تاج و تختست
ز بیخ تخم نورش عقل اوّل * ز شاخ بیخ تخمش نفس الکل
فلك چون شاخ شاخ شاخ ارکان * نهالش همچو برگ برگ حیوان
همیشه این درخت اندر صف بار * بجای میوه انسان آورد بار
میان میوه‌ها باشد یکی مه * برنگ و بوی و لذّت از همه به
بدان یك میوه باشد ختم خوبی * مجازی دیگران‌را رسم خوبی
درخت آفرینش‌را بسرحد * چو جان میوها آمد محمد

Взошло солнце субстанции мира,
вскипели все атомы мира.
Калам на скрижали форм бытия начертал
атрибуты облика прекрасного и безобразного образа.
Когда художник настолько циркуль потенций
повернул вокруг точки души,
От поворота циркуля
бытие точки приняло форму круга.
Когда точка утвердилась на линии,
имя точке дали «единая субстанция».
От страха она растворилась и потекла,
и в какую долину она ни приходила, текла кровь.
В кругах бытия она попала в водоворот,
некую часть от вращения водоворота сделала водой.
От другой части поднялся пар, стал небом,
землей стала часть, когда субстанция
опоясалась золотом (?)
Когда пришли в движение семь небесных сфер,
они много рисунков изнутри вывели наружу.
Когда всякую вещь положили на ее место,
[мир] дали птице без перьев и крыльев.
Землю и небо наполнили зерном,
каждый год она съедала из него по зернышку.
Птица очистила мир от зерна, и,

когда съела зерно, птичка сразу умерла.
Тогда появилась, по приказу,
по приказу бога, душа и тело души.
После души весь мир создали с легкостью,
пока не приступили к созданию коней.
После коней пошли все животные,
после животных была придана форма человеку.
На человеке был конец мироздания,
да будет благословение на таком завершении.
Четыре создали из семи, а три из четырех,
из четырех и трех положили нам основание[13].
Все мы — дети семи, трех и четырех,
но вскормлены [мы] творцом.

* *
*

В том море, где он (т. е. Мухаммад. — *Е. Б.*) —
редкостная жемчужина,
тысячи кораблей в ужасе от волн.
Из моря его света поднялась жемчужина,
все бытие наполнилось перлами.
Из небосводов и звезд явились
растения, элементы, животные и человек.
Бытие его света — семя бытия,
оно посеяно в беспредельной земле.
Дерево, у которого садовник — бог,
тайна плодов его всегда — душа и разум.
Знай, что весь мир — древо, полное плодов,
так как ты видишь, ты не можешь отрицать.
Сначала его свет — семя древа,
под конец — властелин в венце на престоле.
Из корня семени его света — перворазум,
из ветвей корня семени его — мировая душа.
Небосвод — словно ветка ответвления ветви элементов,
росток его — словно листва листа животных.
Постоянно это дерево в рядах приближенности —
вместо плодов приносит человека.
Среди плодов один — больше,
по цвету, аромату и вкусу лучше всех.
Этим плодом [положено] завершение красы,
для всего другого обычай красы — только метафора.
В крайнем пределе для дерева мироздания
душой плодов стал Мухаммад.

Общая схема этого построения особых сомнений не вызывает: она вполне обычна для суфийских мыслителей, хотя оттенок гностицизма, быть может, проявляется здесь сильнее, чем у других авторов.

Следует остановиться только на одном моменте, который кажется здесь довольно существенным: это создание мира из единой точки, названной «единой субстанцией». Словом «субстанция» я перевожу

---

[13] Четыре — это так называемые *уммахат-и чахар аркан* или *уммахат-и суфлийа* — т. е. четыре элемента; семь — семь сфер или *аба-и 'улвийа*. Три — обычное суфийское деление на дух, душу и тело (*рух, нафс, джисм*).

здесь арабский термин *джаухар,* обычно имеющий это значение у философов ислама [14]. Но, как известно, *джаухар* — лишь арабизованная форма персидского слова *гухар* — жемчужина, в каковом значении оно зачастую и употребляется.

Это дает возможность в переводе вместо «субстанция» поставить слово «жемчужина», и тогда от философской концепции мы перейдем к построению, носящему характер мифа. Эта замена не будет произвольной, ибо у суфиев мы зачастую находим параллельно термину *джаухар* другой термин — *ад-дуррат ал-байда'* — «белая жемчужина».

Приведу в переводе отрывок из турецкого комментария на «Месневи» Джалал ад-Дина Руми [15].

«К словам: و ادارته الفلك النورانى الرحمانى الخ ...смысл: и божественные премудрости уведомляют о том, как Аллах всевышний заставляет вращаться небосвод света, небосвод милосердия и небосвод жемчужный, т. е., как господь вращает небосводы, имеющие отношение к свету, милосердию и *жемчужине,* и как распоряжается и властвует там. А под жемчужиной имеется в виду созданная прежде всего „белая жемчужина", под которой понимается первозданный разум (ὁ πρότος νοῦς — *Е. Б.*), как сказал [Мухаммад]: „первое, что сотворил Аллах,— 'белая жемчужина'" и сказал еще: „первое, что сотворил Аллах — разум". А под небосводами световым, милосердия и жемчужным имеется в виду разум каждого из небесных кругов, который решает и распоряжается там. И всех их десять разумов. А происхождение разумов от первозданного разума и появление небесных сфер из разумов произошло так.

Сначала Аллах всевышний и преславный сотворил первозданный разум наподобие белой жемчужины. Этот первозданный разум, называемый многими именами, — некий всепронизающий свет и существующая посредством сути субстанция: он поддерживается творцом и длится благодаря свету сущности его и эманациям его атрибутов. Эта описанная здесь реальность и есть то, что называют „белой жемчужиной", первичной причиной, вышним каламом, а также многими другими именами.

Этот первозданный разум можно рассматривать в трех отношениях: во-первых, сторона его, постигающая творца и созерцающая его милость и мощь, — это сторона необходимая (وجوبى), сторона совершеннейшей возвышенности. Эта возвышенная сторона требует появления возвышенного света, и в конце концов из нее возникает свет, называемый „вторым разумом". Он — разум, управляющий Престолом (عرش). Далее, когда он постигает свою собственную сущность, из него возникает нечто вроде души, называемое „универсальной душой" (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή — *Е. Б.*), это душа престола. Когда же он постигает тварь и потенциальность (امكانيتى), с этой низшей стороны возникает тело атласной сферы. Далее, второй разум тоже может быть рассматриваем в этих трех отношениях, т. е. когда он постигает творца, возникает третий разум, когда постигает свою сущность, возникает душа зодиакальной сферы, и когда постигает бренность и потенцию, возникает тело зодиакального небосвода, т. е. Трон (كرسى). Так же и четвертый разум и до десятого, таким образом, каждый появляется из высшей стороны, души небосводов — из средней стороны, а телесность сфер — из низших сторон...

---

[14] Ср.: Flügel, *Definitiones,* S. 83.

[15] Руми, *Месневи, коммент.,* т. III, стр. 4.

К словам: الحاكم على الفلك الدخانى الكرى, т. е. такой небосвод света, милосердия и жемчуга, который повелевает небосводом, имеющим отношение к пару и шарообразности. С паром он связан потому, что Аллах всевышний до сотворения небес и земли сотворил *жемчужину*. Потом, когда он устремил на нее взгляд милости, она растеклась водой. Из пара [этой воды] господь преславный создал небесные сферы, и потому о них и говорят как о парообразных. С внешней стороны это утверждение противоречит первой системе, но по внутреннему смыслу устанавливается полное совпадение, и противоречие только во внешнем словоизображении...»

Совершенно ясно, что под «белой жемчужиной», которую в то же время называют и *ал-'акл ал-'аввал* («перворазум»), комментатор имеет в виду то же самое, что разумеет и 'Аттар под словом *джаухар*, ибо процесс образования космоса из жемчужины в обоих случаях описан совершенно аналогично.

Возникает вопрос, какому пониманию следует отдать первенство и является ли философская конструкция лишь попыткой обосновать искони существовавший миф о жемчужине, или жемчужина — народное построение на почве философских теорий. Первое решение кажется безусловно более естественным и простым, тем более, что жемчужина эта находит себе прекрасную параллель в других космогониях. Если вспомнить мировое яйцо финикийских преданий [16] и аналогичные мифы у орфиков [17], можно с довольно большой уверенностью сказать, что в нашей жемчужине мы имеем остаток схожего мира, проложившего себе путь в ислам. В финикийской космогонии яйцо раскалывает демиург, и из одной его половины образуются небесные светила, а здесь часть жемчужины, испаряясь, создает небосвод.

Конечно, сравнение это может быть намечено только в самых общих линиях, историю этого мифа на почве ислама установить едва ли возможно, но, что особенно важно, приходится признать, что в суфизме 'Аттара есть элементы значительно более древнего происхождения и притом исламу вполне посторонние. Можно предположить, что элементы эти почерпнуты им из народных преданий, которыми, как показывают его поэмы, он пользовался весьма широко.

Остановимся еще на второй половине нашего отрывка: роли Мухаммада в сотворении мира. Здесь построение вполне обычное для суфизма — концепция «света Мухаммада» (*нур-и Мухаммад*), как семени всего бытия, т. е. свет, или субстанция («сущность» — *хакикат*) Мухаммада, является здесь демиургом, и роль Мухаммада вполне совпадает с ролью Логоса у гностиков.

Вопрос этот исламоведами освещался неоднократно и особенно тщательно разработан у Тора Андре [18], так что здесь не придется касаться его более подробно. Следует только отметить любопытное стечение в одном месте двух концепций, которые развивались параллельно и здесь, соединяясь вместе, весьма плохо согласуются: *хакикат-и Мухаммадийа* или должна совпасть с *джаухар-и фард*, или роль ее должна стать менее существенной и, так сказать, второстепенной.

Интересно также совпадение конструкции 'Аттара с аналогичным построением у Плотина [19].

---

[16] Тураев, стр. 49 и сл.

[17] Статья T. F. Burns в «Encyclopaedia of Religion and Ethics by Hastings», Edinburgh, 1911, v. IV. p. 147. Интересно отметить, что у Дамасция рожденное из эфира световое яйцо носит эпитет ἀργύφεον — серебристо-белое.

[18] Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.

[19] Plotin, t. II, p. 760, H. H. XVI.

Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ, εὐθὺς μεθὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενονἀν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ἢ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ἢ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι τούτο δὲ περιπτύξασθαι, καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ, καὶ κύκλῳ ἄρα.

<Достойна поклонения подобная душа — своего рода круг, прилежащий к центру и сразу же за пределами центра растущий.— цельное пространство. В таком положении находится все сущее. Если же полагать благо центром, то разум будем полагать кругом неподвижным, а душу — кругом движимым, и при этом движимым стремлением. Ибо разуму одновременно присуще и обладание и нахождение в ином, душа же домогается сущего вне ее. Всеобъемлющая сфера, несущая в себе домогающуюся подобным образом душу, побуждается к действию всякий раз, как наличествует способность к домогательству. Способность же к домогательству наличествует там, где есть внешнее тело. Оно полностью охватывается самим собой и кру́гом.>

Образ движущегося круга, и при этом движимого стремлением, в точности повторяется и у ʿАттара.

Но если начало космогонии не представляет особых затруднений для толкования и параллели к нему могут быть найдены весьма легко, то значительно бóльшие затруднения представляют два следующих эпизода. Первый из них — это рассказ о сотворении «птички без перьев и крыльев», очищающей землю от зерен, второй — крайне странное упоминание о сотворении коней ранее всех прочих животных, причем предшествование их крайне резко подчеркнуто. На эти два вопроса дать ответ очень трудно, и я вполне сознаю все мое бессилие в данном случае. Ни в одном из известных мне суфийских текстов я не встречал ничего, что могло бы быть привлечено сюда для пояснения. Остается предположить, что и то и другое предание почерпнуто ʿАттаром из народной среды, что делает для нас совершенно невозможным проследить их происхождение.

Относительно «птички без перьев и крыльев» можно привести только следующее место из жизнеописания шейха Абу Саʿида Мейхенского:

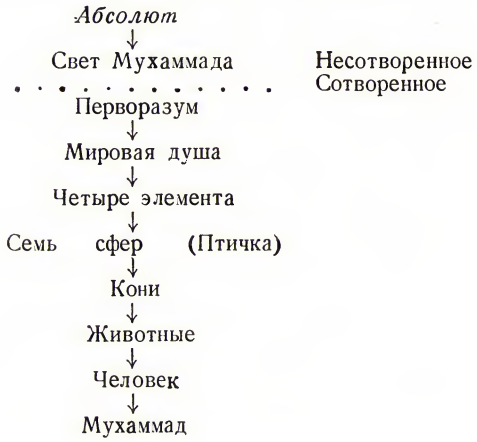
«Намеревались мы поклониться гробнице пира Буʿали, и тяготила нас некая забота. Когда мы прибыли к гробнице [оказалось], что там протекал ручей, а на берегу ручья лежал камень. Мы совершили на этом камне омовение и выполнили два ракʿата намаза. Увидели мы, что ребенок подгоняет вола, вспахивает землю, а старик рядом с ним сеет просо и, словно безумный, каждый миг обращается лицом к гробнице и издает вопли. Волнение охватило нашу грудь при виде этого старика. Затем старик подошел, сказал привет и спросил: „Можешь ли снять бремя с этой груди?“ — Мы ответили: „Если повелит Аллах всевышний...“ — Молвил он: „Запало нам сейчас в сердце: что, если бы господь всевышний сотворил этот мир и не сотворил в нем ни единой твари. Затем наполнил бы этот мир просом, целиком, с востока до запада и от неба до земли, и тогда сотворил бы птицу и сказал: ‘Раз в тысячу лет одно зерно из этого будет твоим уделом’. Затем сотворил бы когонибудь и вложил в грудь ему горение сей великой тайны и повел к нему такую речь: ‘Пока эта птица не очистит от этого проса сего мира, ты не

достигнешь цели и будешь тосковать и мучиться!' — И все же было бы это дело скорое!..“» [20].

Здесь роль этой птички более или менее понятна. Она появляется для иллюстрации представления о вечности и, по-видимому, других объяснений не требует. Но ее появление в двух местах показывает, что подобный образ — не простая случайность, что он, безусловно, жил среди суфиев и был им известен. Далее я попытаюсь дать некоторое пояснение его в связи с общей схемой космогонии, а пока перейду ко второму эпизоду.

Огромное значение лошади в иранской культуре широко известно и не требует особых подтверждений. Достаточно указать на то обстоятельство, что собственные имена в домусульманском Иране очень часто в виде составной части имеют слово *аспа* — «конь» [21]. О конях весьма часто говорит Авеста: язат Тиштрйа, как персонификация плодородного дождя, вступает в бой с дивом засухи *Апаоша* на озере *Воурукаша* в виде прекрасного породистого белого коня [22]. Наконец, по *Заратушт-наме,* Заратуштра подтверждает свою пророческую миссию исцелением черного коня царя Гуштаспа [23]. Все это показывает, что древний Иран придавал коню значение сакральное, независимо от его чисто материальной ценности. Это старое верование и могло появиться у ʿАттара в совершенно неожиданной для мусульманина форме. Но здесь могут таиться и еще более древние пласты, которые станут заметны только тогда, когда мы представим себе концепцию мироздания у ʿАттара в виде схемы.

Схема эта представится в следующей форме:



Конечно, эта схема не может считаться разработанным философским построением, но во всяком случае в ней ясно выступает основной момент суфийской идеологии — постепенное снижение и оплотнение материи, так что обычным представлениям суфизма она не противоречит. Если исходить из этого построения, сразу станет видно, что эпизод птички совпадает в схеме со ступенью семи сфер, сотворение же коней придется между сферами и животными.

---

[20] Жуковский, *Тайны единения,* стр. 44 и сл.

[21] Justi, *Iranisches Namensbuch.* Беру наудачу несколько примеров: Kərəsāspa, yt, 9, 31. Aroθjaṭaspa, yt. 5. 109. Aurvaṭaspa, yt. 5. 109. Aspavaoδa, yt. 5. 112. Erəzrāspa, yt. 13, 121.

[22] Zend avesta, Tīr-yasht. (Yt. VIII, VI, 20).

[23] Rosenberg, p. 45 sq. и ٤٨ — ٥٧.

В обычных схемах суфизма порядок элементов, принятый средневековой схоластической наукой, такой: Огонь — Воздух — Вода — Земля. Начало элементов в нашей схеме лежит выше небесных сфер: если мы приурочим к этой ступени огонь, то тогда на сферы (а следовательно и птичку) придется воздух, на коней — вода, на прочих животных — земля. Это единственное объяснение, которое я могу дать этой странной конструкции. Быть может, ʿАттару оно и не приходило в голову при создании поэмы, и лишь инстинктивно, исходя из древних народных убеждений, он построил свою космогонию именно так.

Во всяком случае, если птичка как символ неба и воздуха понятна, то связь коня с водой уже давно известна в мифологии: почти у всех народов мы находим это сочетание, достаточно только вспомнить имена свиты Посейдона, как Гиппофоэ и Гиппоноэ, или, наконец, самое прозвище Посейдона Гиппиос [24]. Таким образом, проследив изложение мифа у ʿАттара, мы увидели, как в суфийском рассказе, прошедшем через круг идей ислама, накладывающего столь резкий отпечаток на всякое народное предание, тем не менее сохранились черты древнейших представлений и верований человека. Таких черт в поэмах ʿАттара весьма много, ибо почти все они состоят из комплекса значительного количества легенд, объединенных одной общей рамкой, подчас почти несвязанных. Тщательное изучение этих поэм, доступных исследователю в большом числе рукописей, могло бы дать очень много материала для установления скрытых течений, таящихся в глубине суфийского миропонимания.

---

[24] Павзаний, VII, 21. Выше мы видели ту же связь на иранской почве. Тиштрийа — влага и конь.

ЦЕННАЯ РУКОПИСЬ ПОЭМ ФАРИД АД-ДИНА 'АТТАРА В ЛЕНИНГРАДСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ

Списки поэм Фарид ад-Дина 'Аттара нередки в европейских рукописных хранилищах. Наиболее известные его произведения, такие, как *Мантик ат-тайр* и *Асрар-наме,* имеются во всех больших собраниях. Даже и более редкие поэмы обозначены в каталогах рукописей иногда в количестве от пяти до десяти экземпляров. Тем не менее с исследованием творчества 'Аттара до сих пор дело обстоит довольно плохо [1].

Семьдесят лет прошло с момента появления критического текста *Мантик ат-тайр,* выполненного Гарсен де Тасси [2], но с тех пор ни одна из других столь важных для истории персидской литературы поэм 'Аттара не стала доступной более широкому кругу читателей, несмотря на то, что они содержат много чрезвычайно важного материала, который может нам помочь несколько ближе подойти к источникам, откуда деятели суфизма черпали свое вдохновение. Я имею в виду маленькие рассказы или притчи *(хикайат, тамсил),* которые в большом изобилии дает нам каждая поэма 'Аттара.

Круг суфийских преданий до настоящего времени почти не был объектом тщательного изучения, но сейчас настала уже пора основательно ими заняться. При этом, конечно, важно обращаться к надежным рукописям, поскольку более поздние рукописи обычно пестрят ошибками и не позволяют составить правильного представления о творчестве поэта.

Изложенные соображения побуждают меня дать здесь описание рукописи Ленинградской Государственной Публичной библиотеки, значение которой для изучения поэзии 'Аттара следует оценить очень высоко. Я имею в виду сборник, который содержит три большие поэмы 'Аттара и в описи рукописей нового поступления названной библиотеки стоит под шифром IV—2—57 <ПНС—256>.

Это — объемистый том в ничем не замечательном кожаном переплете, размером 24 × 15 *см,* 527 листов, на каждом листе — три колонки приблизительно по 23 строки.

Титульный лист украшен прекрасной позолоченной розеткой, в середине которой имеется надпись: كتاب ثلاثه حضرت شيخ فريد الدين عطار رحمة الله عليه. По внешнему кругу розетки, который отграничен от внутреннего поля несколькими темными линиями, мы читаем названия содержащихся в рукописи произведений: مظهر العجايب — جوهر الذات — لسان الغيب.

---

[1] <Ср. БС II, № 55—66. — *Ред.*>

[2] *Mantic uttaïr ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse par* Farid-uddin Attar, publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

Титульные листы каждого из произведений украшены прекрасными *'унванами*. Почерк — отнюдь не отличный, но чрезвычайно характерный и четкий наста'лик. Названия глав повсюду написаны красными чернилами.

Оглавление, которое помещено на титульном листе, не совсем соответствует истинному содержанию рукописи, так как том на самом деле содержит следующие произведения:

1) лл. 1б—225. Первый *дафтар Джаухар аз-зат* с известным начальным бейтом:

بنام آنکه نور جسم و جانست * خدای آشکارا و نهانست[3]

Текст полный, за исключением л. 5, на котором есть большая заклеенная трещина, так что приблизительно 16 строк оказываются утраченными. В конце *дафтара* (л. 224 б) имеется очень интересная приписка переписчика, которую я привожу здесь полностью:

تمام شد دفتر اولا از جوهر الذات من کلام شیخ المحققین و سلطان العارفین [4] ... شیخ فرید الدین عطار قدس سره و روحه العزیز و علیه الرحمة و الرضوان] در هراة در غرهٔ ماه مبارك رمضان سنه اربع و ثمانین و ثمان مایه بر دست بندهٔ ضعیف نحیف جفاکشیده ظلمت‌چشیده نظام الدین بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن ماید بن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی غانم بن احمد بن ابی]الغنایم محمود ابن ابی الفضل بن افضل بن ابی راشد بن هاشم ابن ابی الفضایل فاضل بن مفضل بن ابو الکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن ذرین بن ابی ذر غفاری رضی الله عنه بعد از واقعهٔ سمرقند که این فقیررا بجهت کتاب مظهر العجایب شیخ فرید الدین عطار قدس سره گرفته بودند که درین کتاب تفضیل علی بر صحابهٔ کبار بسیار است و کسی که این کتاب دارد او رافضی و بد مذهب است و کتاب مذکور را در مدرسهٔ سلطان الغ بیك میرزا در سمرقند بر آتش نهادند علماء آنجا و بسوختند و این فقیررا نیز حکم بقتل کردند و متاع خانه با فرزندان بتاراج بردند اما بروحانیت حضرت نبی علیه السلام و اهل بیت او ازان بلیه بی حمایت خلق نجات یافت و بهرات آمد و این واقعهٔ سمرقند بتاریخ دویم ماه رجب المرجب سنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمانمایه بود و ازین قضیهٔ کبیر مهلك اکثری اکابر و فضلاء این دیار و آن ملك صاحب وقوفند اللهی‌توفیق رفیق [5] گردان که از ما دلی نیازارد اگر چه ما آزرده‌ایم اما چون ازین فتح مخلص واقع شد واجب نمود یادگاری نوشتن که تا بعد ازین فقیر سوختهٔ آتش ظلم زمان هر اهل دلی که آنرا مطالعه نماید این مخلص‌را بفاتحهٔ یا بدعائی خیری یاد کند اورا حق سبحانه و تعالی در دونیا (так!) اجر نیکی روزی کناد بحق محمد و آله جهت آنکه این کتاب بسیار بزرگ و متبرك است چنانچه در منقول عنه این جوهر الذات اسم مبارك سلطان الابرار قاسم الانوار نوشته بود که این کتاب مطالعه نموده مصحح است و دیگر انکه دران کتاب نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شده که بخط مبرك شیخ

---

[3] См. следующие каталоги рукописей: Rieu, *Catalogue*, 576b, Supplement, 237; Sachau and Ethé, *Bodleiana*, 622, 3; 623, 7; 624, 3; 625, 8; 626, 1; 627, 2; Ethé, *Catalogue of the India Office*, 1031, 17; 1033, 12; 1035, 2; 1046; 1047; 1048; Pertsch, Berlin, S. 780; Ivanov, *Catalogue of the Asiatic Society*, 477 (def.); 482, 483 (def.); *Catalogue of Bankipore*, 46 I; 49; Sprenger, *Catalogue*, 351/126.

[4] Я опускаю ненужную пышную титулатуру.

[5] Рук. повторяет слово رفیق , но повторенное слово зачеркнуто.

فرید الدین عطار قدس سره بوده اگر سهوی درین کتاب شریف واقع شده باشد از کاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند آمرزیده باد و بلعنت خدا و ملایکه و الناس اجمعین گرفتار باشد هر آنکسی که این کتاب شریف را عزیز ندارد و به پل دنیا بفروشد مگر بهدیه بعزیزی زاهد و فاضل بدهد که بزرگان دین بسیاری در کتب خویش تعریف بزرگی و کمال و فقر و دانش و پاکی شیخ قدس سره کرده‌اند علی الخصوص چهار کس اولهم قاسم [بیت] ازین شربت که قاسم کرد ترکیب * مگر در کلبهٔ عطار یابی * و دویم شیخ المحققین محمود جبستری (так!) [بیت] مرا از شاعری خود عار ناید * که در صد قرن چون عطار نادد * سیم خواجه‌ابو الوفا خارزمی (так!) علیه الرحمه [رباعی] از صورت و نقش بگذر اسرار بجو * میراث رسول و نقد اخیار بجو *در معرکهٔ قصه چه معجون گیری * رو داروی دردرا زعطار بجو * و چهارم مولانا عبدالرحمن جامی (بیت) بوی مشك گفتهٔعطارعالم را گرفت * خواجه مزکوم است ازان منکر بود عطاررا * زینهار ای برادر عزیز که منکر شیخ نباشی که آتش در خانهٔ دنیا و آخرت خود میزنی نعوذ بالله که کاتب العبد هر چه یافت ازین کتاب شریف یافت و بنظر اهل الله هر جا که رسید مقبول بود امید دارم که هر کس مطالعه نماید مقبول قلوب جمیع اولیا گردد انشاء الله تعالی ||۸۸۵|| م

Из этой приписки мы видим, во-первых, что данный текст представляет собой редакцию *Джаухар аз-зат,* выполненную знаменитым поэтом Касимом ал-Анваром, и, во-вторых, что наша рукопись переписана с копии, которая была снята непосредственно с авторской рукописи. Оба эти обстоятельства позволяют рассматривать наш текст как действительно надежный. При повторной проверке текста у меня создалось впечатление, что копия выполнена очень тщательно и добросовестно. Разумеется, иногда проскальзывают ошибки переписчика, но в общем и целом мы имеем здесь дело с четким и ясным текстом, который выгодно отличается от известных мне более поздних рукописей.

Очень интересным является сообщение о несчастье, которое постигло переписчика второго раджаба 883 г. х. <29 сентября 1478 г.>, т. е. в год завершения переписки.

То самое произведение *Мазхар ал-'аджа'иб,* которое двумя с половиной столетиями раньше дало основания для обвинений против самого 'Аттара, так что семидесятилетний старец был вынужден бежать из Нишапура, потеряв все имущество[6], послужило теперь причиной того, что факихи Самарканда возбудили судебное преследование против переписчика нашего сборника. Он был объявлен еретиком и рафизитом, книга была торжественно сожжена перед медресе Улуг-бека, и все имущество ее владельца, все, что у него было (включая и детей), конфисковано. Одну лишь жизнь удалось ему спасти бегством в Герат.

2) С л. 225б по л. 441б следует вторая часть (*дафтар*) той же поэмы с начальным бейтом:

تعالی الله ازین دیدار پر نور * که در ذرّات عالم گشته مشهور

Текст полный, но лицевая сторона л. 442 пустая, и, соответственно, отсутствуют последние строки второй приписки того же Низам ад-Дина, которая гласит следующее:

[6] Ср. *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, I, стр. ى.

[л. 441 a.] قد كتب هذا الكتاب الشريف المسمى بجوهر الذات المحتوى بنص و آيات المشتمل على نكت لطيفه و نصح بليغه من كلام سلطان الواصلين اكمل المتقدمين افضل المتاخرين صاحب الكشف و الاسرار شيخ الابرار شيخ فريد الدين عطار نيسابورى قدس سرّه فى مصر المحروسه و قاهره المعزيه بزاويه سلطان العارفين قدوه اهل يقين جامع الكلمات الانسيه صاحب النفس القدسيه ابى يزيد البسطامى عليه الرحمه من تحت القلعه بمصر مذكوره فى يوم الثبت (так!) خامس عشر جمادى الاخر سنه[7] اربع و تسعين و ثمانمايه على يد الضعيف المحتاج الى رحمة الله تعالى نظام الدين احمد بن حسين بن محمد شاه بن حيدر بن مايّد بن حسين بن على بن سلام الله بن عتيق الله بن ابى قانم (так!) بن احمد بن ابى الغنايم محمود بن ابى الفضل بن ابى راشد بن هاشم بن ابى الفضايل بن مفضل بن ابى الكرم يحى بن عقيل بن زكريا يحى بن ذرّين بن ابى ذرّالغفارى رضى الله عنه كه حضرت سيد كاينات عليه السلام در وصف او فرموده كه فى حق ابى ذر ما اضلّة الحضراء و لا اقلّة الغبراء على ذى لهجة اصدق من ابى ذر و امير المومنين على بن ابى طالب عليه السلام نيز فرموده اند كه ابن ذر(так!) منى و انا منه عفى الله‌له و لوالديه و لجميع امة محمد صلى الله عليه و سلم تسليماً كثيراً و بعد ازين كتابت اين كتاب شريف كتاب شريف مظهر العجايب شيخ مذكور بزرگوار نوشته خواهد شد در يك جلد انشاء الله و حال انكه علماء و اكابر و فضلاء سمرقند بتاريخ سنه ثلاث و ثمانين و ثمانمايه در در مدرسهٔ سلطان الغ بيك بن شاه‌رخ بن تيمور كوركان جمع شدند و اين كتاب شريف‌را بر آتش نهادند و بسوختند بجهت آنكه تفضيل على بن ابى طالب عليه السلام درو بسيارست و كاتب اين كتاب‌را بجهت نوشتن اين كتاب شريف حكم بقتل كردند و خانه و متاع آن بتاراج بردند در زمان حيات قطب الاقطاب خواجه عبيد الله سمرقندى سلّمه‌الله و ابقاه و علماء و شيخ الاسلام هراة سلّمه الله منع اين صورت فرمودند كه واقع شده بود در سمرقند واجب نمود اين هر كتاب شريف را در يك جلد نوشتن تا بعد ازين فقير حقير جفاكشيدهٔ سرگردان دنياى بى وفا مطالعه نمايند تا ايشانرا نيز معلوم شود واين كتاب شريف از كتابى نوشته شد كه خط مبارك سلطان الابرار قاسم الانوار قدس سره بران نوشته بود كه اين كتاب از كتابى نوشته شد كه بخط مصنف است عليه الرحمةو الرضوان اگر سهوى واقع شده باشد از كاتب دانند و بنظر شفقت راست كنند و اين كتاب‌را نفروشند و عزيز دارند و باهل الله بدهند تا مطالعه فرمايند كه حضرت شيخ عطار قدس سره بسيار بزرگ اند و اكابر و فضلا و مشايخ زمان مدح ايشان گفته اند اول مولانا شمس الدين محمد [بيت] من آن ملاى رومى‌ام كه از نطقم شكر ريزد * و ليكن در سخن گفتن غلام شيخ عطارم * و در مثنوى نيز مى‌باشد [بيت] آنچه گفتم از حقيقت اى عزيز * آن همه بشنودم از عطار نيز * و حضرت شيخ محمود جبسترى (так!) نيز فرموده‌ند

Здесь приписка внезапно обрывается. Она все же дополняет первое сообщение. Мы узнаем из нее, что решением улемов Самарканда нашего переписчика приговорили к смерти, и только вмешательство ученых Герата предотвратило исполнение приговора. Кроме того, мы узнаем, что Низам ад-Дин после своего бегства из родного города стал бездомным скитальцем. Десять полных лет длятся его блуждания по мусульманским странам, пока, наконец, он не обретает тихую пристань в келье знаменитого Байазида Бистами в Каире, неподалеку от

[7] Рук. повторяет слово سنه, но написанное второй раз зачеркнуто.

крепости. Но он остается верен своим убеждениям и решает сопроводить текст *Джаухар аз-зат* копией рокового *Мазхар ал-'аджа'иб*.

3) лл. 442б—451б.

Здесь должен был бы находиться титульный лист *Мазхар ал-'аджа'иб*. Вместо него мы находим под заголовком:

منقبت امیر المومنین و فرزندان معصوم او علیه السلام که شیخ فرید الدین عطار در کتابهای خویش که مذکور خواهد شد فرموده چون منطق الطیر و هیلاج و مصیبت نامه و الاهی نامه و خسرو نامه و اشتر نامه و مختار نامه و کتابهای دیگر حاضر نبود که نوشته شود اول منقبتی که در منطق الطیر می فرماید

Эта подборка кончается словами:

تمت الانتخاب بعون الملك الوهاب بتاریخ شهر شعبان المعظم در بلاد مصر فی سنه اربع و تسعین و ثمانمایه بر دست فقیر حقیر نظام الدین بن حسین ..... [8] غفاری رضی الله عنه

К этому дано примечание другой рукой: المشتهر بحیدر باربونی, что, очевидно, является новым псевдонимом Низам ад-Дина, который ему дали на чужбине. Мы видим, следовательно, что Низам ад-Дину не удалось выполнить свое намерение. Рукопись *Мазхар ал-'аджа'иб*, очевидно, нельзя было достать в Каире. Тем не менее он не отказался от своего замысла и создал своего рода замену поэмы, где использовал те из поэм 'Аттара, которые были в его распоряжении.

4) лл. 452б—526б занимает поэма *Лисан ал-гайб* с начальным бейтом:

اسم توحید ابتدای نام اوست * مرغ روح جملگی در دام اوست [9]

Текст полный, только лл. 521б и 522а довольно сильно повреждены, так что некоторые строки стали почти неразборчивыми. Почерк более беглый и не такой тщательный, как раньше. Приписка на л. 521б гласит:

تمام شد کتاب لسان الغیب از گفتار سلطان المحققین و برهان المدققین زبدة الفقرا و قدوة الصلحا اکمل المتقدمین و افضل المتاخرین صاحب الکشف و الاسرار شیخ فرید الدین عطار قدس سره در غره ماه مبارك ربیع الاول سنه سته و تسعین و ثمانمایه بر دست بندهٔ ضعیف خادم الفقرا و الصلحا نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه ..... غفاری از اصحاب کبار حضرت رسول الله صلی الله علیه و سلم الاهی از خواننده و نویسنده و شنونده همت کن برحمتك یا ارحم الراحمین

Снова та же приписка: المشتهر بحیدر باربونی

Заканчивает рукопись:

5) лл. 527а—527б касыда 'Аттара с начальным бейтом:

بنگر که این جهان بجعل داده انگبین * بر اهل فضل کرده بسی احمقان گزین

В заключение имеется еще одна последняя приписка:

---

[8] Здесь опять повторена уже два раза приведенная выше длиннейшая генеалогия.

[9] Sachau and Ethé, *Bodleiana;* 622, 4; 623, 6; 624, 13; 625, 20; 626, 2; Ethé, *Catalogue of the India Office,* 1031, 16; 1033, 11.

مدت دوازده سال در کتابت این کتاب شریف سعی نموده شد تا باتمام رسید بتاریخ سنه سته و تسعین و ثمانمایه حرره العبد الفقیر الحقیر الی رحمة الله الباری نظام الدین احمد بن حسین بن محمد شاه بن حیدر بن ماید (так!) الغفاری المشتهر بحیدر باربونی چون کاتب العبد الفقیر این ثلاثهٔ شریف از زیارت حرمین شریفین و روضهٔ منور حضرت نبی علیه السلام و ایمهٔ اثنا عشر رضوان الله علیه و علیهم اجمعین باز گشته متوجه خراسان بود چون بولایت بغداد بشهر حله رسیده نقاره خانهٔ دو طبقه عالی جهت امام الحی الحاضر القایم ابو الحسن صاحب الزمان محمد بن حسن العکسری علیه السلام ساخت و نقارهٔ که سالها بر زمین می زدند از زمان غایب شدن آن حضرت تا این زمان بر بالای آن عمارت بود در مقابل مقام شریف آن حضرت در لب آب فراة از خالص مال خود و از آنجا چون بخطهٔ طیبهٔ مراغه بتبریز رسیده شد هیچ مقام نیافت که نزول فقرا و آینده و رونده و ابنای سبیل تواند بود سه سال پیوسته توقف کرده شد و زاویهٔ دیاك از خالص مال خود جهت فقرا و ابنای سبیل و آینده و رونده و غیر ذلك ساخت و بعض رقبات طیبه[10] از باغ و زمین خریده وقف آن بقعهٔ خیر کرده شد و آن بقعه مشهور و منسوبست بغفاریه بزمان دولت سلطان یعقوب بن حسن بیك علیه الرحمة مقصود ازین کتابت آنکه اگر عزیزی بمطالعهٔ این کتاب شریف برسد این مخلص‌را بدعاء خیر یاد کند جهت آنکه این فقیر خودرا مال خود را فدای راه خدا کرده و اقلیم اربعه‌را تمام گشته جهت زیارت ظاهر و باطن انبیا و اولیا و ائمهٔ دین و پیشوایان یقین..... [11] آنکه این ثلاثه عزیز داند و..... [12] کتاب..... [13] نمی شود و السلام

Таким образом, Низам ад-Дин все же нашел возможность из нищего дервиша снова стать зажиточным человеком. Мы не знаем, как он пришел к этому новому благосостоянию, но ясно, что в его распоряжении были значительные суммы, так как для построек, которые он воздвиг в Хилле и Табризе, требовалось много денег. Чрезвычайно интересно также сообщение о наккара Махди и связанном с ним обычае[14].

Мы установили, что наш сборник содержит очень ценную редакцию одной из важнейших поэм 'Аттара. Но не менее ценной является картина жизни переписчика, которая предстает перед нами из его приписок. Хотя его приписки никак нельзя назвать пространными, а их внутреннюю связь мы больше должны угадывать, тем не менее они имеют большую культурно-историческую ценность, так как наглядно показывают изменчивую судьбу одного из пламенных сторонников суфийского учения.

---

[10] Зачеркнуто.
[11] Повреждено.
[12] Не читается.
[13] Не читается.
[14] Размеры статьи не позволяют мне, к сожалению, подробнее остановиться на этом.

НАВОИ И 'АТТАР

I

1. Зависимость турецкой литературы от литературы персидской — общеизвестный факт, неоднократно отмечавшийся как восточными, так и западными филологами.

Исходя из этого факта, некоторые из западных турколога пришли к выводу, что литература входящих в круг культуры ислама турецких народов представляет собой нечто неполноценное. Ее характеризовали как подражание классическим творениям персидских авторов, стремились отнять у нее всякое право на оригинальность и тем самым значительно задержали нормальный ход ее изучения. Такая точка зрения едва ли может быть признана правильной. Она явилась плодом недоразумения, притом весьма понятного, поскольку востоковеды, подходя к восточной литературе, прилагали к ней мерку, принятую при оценке литературных произведений Запада.

Историки литературы в течение долгого времени отделяли в художественном слове содержание от внешней его формы. Спор о том, что выше в литературном произведении — содержание или форма, — возник весьма давно и, несмотря на большие достижения методологии последних лет, все еще и доныне не может считаться окончательно разрешенным. Если же мы станем на точку зрения широких масс читающей публики, мы без особых колебаний сможем признать, что для большинства западных читателей содержание имеет решающее значение. Форма сознательной оценки почти не получает, она ценится лишь в той мере, в какой она облегчает восприятие фабулы. Центральный момент — содержание, оно должно быть интересным, вот чего требует от книги рядовой читатель. Отсюда становится понятным, что в широких кругах проза пользуется значительно большей популярностью, нежели поэзия. Нередко можно встретить высокообразованных людей, которые серьезно удивляются тому, как вообще можно читать стихи, не засыпая от скуки на второй странице. Тем самым объясняется и широкое распространение так называемого «бульварного» романа — излагающего заманчивую фабулу в форме зачастую не только не художественной, а резко антихудожественной.

Взгляд этот на литературу глубоко укоренился в психике западного читателя и зачастую руководит его воззрениями, совершенно не доходя до его сознания. Отсюда понятна ошибка ориенталистов, подходивших к изучению турецкой литературы, совершенно бессознательно сохраняя этот взгляд и тем самым совершая крупную методологическую ошибку. До настоящего времени детальному изучению отдельных турецких авторов почти не подвергали, большая часть работ — общие очерки, в которых отдельным личностям могло быть уделено сравнительно весьма не-

большое место. При такой суммарной оценке историк в лучшем случае мог дать только краткий пересказ фабулы более крупных произведений, не входя в более детальное рассмотрение их. Изложение фабулы приводило к установлению того факта, что такой же сюжет уже ранее был обработан тем или иным персидским автором. Вывод напрашивался сам собой — данное произведение неоригинально и тем самым неполноценно.

2. Однако прилагая к тем же самым произведениям художественный канон Востока, мы придем к существенно иным результатам. Здесь прежде всего мы должны разрешить вопрос, в какой мере оригинальна персидская литература, послужившая образцом для литературы турецкой. Всякий, кто хоть немного знаком с бесконечно богатой сокровищницей персидской поэзии, не может не знать, что количество тем, разрабатывавшихся персидскими поэтами, сравнительно очень невелико. Достаточно указать на созданное Низами сочетание пяти тем различного характера — «Пятерицу» (*Хамсе*), которая в дальнейшем вызвала в жизнь целый ряд подражаний. Никто не может отрицать, что толчком к созданию «Пяти сокровищ» (*Пандж гандж*) Амира Хосрова явилась *Хамсе* Низами. Но следует ли отсюда, что Амир Хосров только подражатель, не имеющий права на серьезное внимание? Если ограничиться рассмотрением одних сюжетов, вес Амира Хосрова будет, безусловно, не слишком большим, если же обратиться к самой форме его поэм, проследить разработку тем, подвергнуть изучению художественное оформление материала, станет ясно, что, в сущности говоря, между этими двумя поэтами весьма мало общего. При таком подходе оригинальность Амира Хосрова становится несомненной, и уже не приходится удивляться тому, что ценители поэзии на Востоке вели долгие споры о том, кто из них выше, и нередко отдавали предпочтение подражателю. Низами и Амир Хосров — только один пример из бесконечного ряда аналогичных случаев, вся история персидской литературы наполнена такого рода явлениями. Здесь мы становимся лицом к лицу с тем фактом, что оценка художественного слова на Востоке совершенно не совпадает с нашими требованиями. У восточного автора на переднем плане стоит культура слова, ради одного удачного сравнения, одной блестящей метафоры он вводит в тему новые эпизоды, поворачивает сюжет в ту или иную сторону. Требование художественного слова оказывает энергичное влияние на конструкцию самого сюжета. Сюжет — лишь основа, канва, по которой поэт вышивает свои пестрые узоры. Если мы желаем надлежащим образом оценить его творчество, мы должны исходить из этого узора, должны считаться с этим основным фактом всей литературной жизни стран ислама. В противном случае наша оценка всегда будет носить произвольный характер, никакой объективной ценности она иметь не будет.

3. Эти соображения надо иметь в виду при сравнении тюркских литератур с персидской. Но такой подход неизбежно повлечет за собой необходимость изменения самого принципа работы. Придется отказаться от широкого охвата и перейти к изучению деталей, сосредоточить все внимание на отдельном произведении, учитывая мельчайшие его особенности. Только таким путем мы можем прийти к уяснению роли турецкой литературы в мусульманской культуре и установлению значения отдельных ее представителей.

В настоящей статье я пытаюсь применить такой метод к творчеству одного из крупнейших деятелей восточнотурецкой литературы Мир 'Али Шира Навои и решить вопрос об отношении его поэмы *Лисан ат-тайр* к послужившей для него образцом *Мантик ат-тайр* Фарид ад-Дина 'Аттара. О Навои ориенталисты писали не раз, но можно сказать,

что работы эти пока существенных результатов не дали. Мы имеем восторженные отзывы М. Белэна [1] и М. Никитского [2], которые видели в Навои классического поэта и восторгались его творениями, и наряду с этим суровый отзыв Э. Блоше [3], который считает Навои лишенным какой бы то ни было оригинальности, более того, даже не поэтом, а только переводчиком. Такое разногласие проистекает от того, что исследователям была известна зависимость Навои от персидских поэтов, но в какой форме она выражалась, ими установлено не было. Самый термин «перевод» к произведениям восточных авторов надо применять весьма осторожно, ибо наше понимание этого термина далеко не всегда совпадает с существующими на Востоке литературными формами. Переводом мы можем считать только то литературное произведение, где проявление индивидуальности переводчика сведено до минимума. Переводчик ставит себе задачей как можно более точно воссоздать на своем языке произведение иноязычного автора, не допуская никаких изменений не только в материальном, но и в формальном отношении, насколько это позволяет язык, которым он пользуется. Всякое отклонение от этого принципа уже ведет в сторону обработки, причем постепенное удаление обработки от оригинала может в конце концов создать произведение, которое, кроме основной канвы, уже ничего общего с оригиналом иметь не будет. Исследователи Навои по большей части довольствовались рассмотрением его фабул и, конечно, не могли добиться правильных выводов, ибо при такой постановке вопроса наиболее важная с точки зрения восточной эстетики сторона совершенно упускалась из виду.

Задача, которую я себе ставлю, — от прежних расплывчатых отзывов перейти к точной и объективной формулировке отношения Навои к его персидским образцам. При этом я, конечно, должен был по возможности сжать рамки темы и из всего многообразного творчества Навои выбрать только какое-нибудь одно произведение. По разным соображениям я остановил свой выбор на *Лисан ат-тайр*. Во-первых, персидская суфийская поэзия составляет специальную тему моих занятий, и в этой области я являюсь значительно более компетентным, нежели в других. Во-вторых, с творчеством 'Аттара я знаком особенно близко, ибо уже давно собираю материал для более обширной характеристики этого автора. В-третьих, исследование данного произведения обещало пролить некоторый свет на отношение Навои к суфизму, вопрос, который доныне еще никем освещен не был.

Прежде чем перейти к самому исследованию, я должен указать, что работа моя в этом направлении представляет собой до известной степени дерзостную попытку. Турецкие штудии никогда не составляли главного предмета моей работы, и, вторгаясь в эту несколько удаленную от меня область, я рискую совершить немалое количество промахов. Да простят мне наши уважаемые туркологи эту смелость — она проистекла от желания двинуть вперед наше общее дело и сознания того, что некоторую пользу эта работа принести может. Мне в данном

---

[1] *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névaii, suivie d'extraits tirés des œuvres du même auteur,* par M. Bélin, — «Journal asiatique», 1861, t. XVII, p. 175—256, 281—357.

[2] М. Никитский, *Эмир-Низам-Эд-дин Али Шир, в государственном и литературном его значении. Рассуждение,* СПб., 1856.

[3] *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale* par Ed. Blochet, Paris, 1926, p. 95: «Ses compositions ne brillent pas par l'imagination, et elles ne lui ont pas été inspirées par le feu sacré de l'art divin; il se borna toujours à imiter passivement les grands poètes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane...».

случае не остается ничего другого, как прибегнуть к известной восточной формуле — просить найденные недостатки исправить, отнестись к ним снисходительно и расценивать самое намерение, а не выполнение его, которое едва ли сможет подойти особенно близко к идеалу.

II

4. К чему стремился Навои, когда приступал к созданию своей поэмы о «Языке птиц», и каково было его отношение к его предшественнику? Дать ответ на этот вопрос нетрудно, ибо сам поэт дал нам в этом отношении обстоятельные указания. В конце *Лисан ат-тайр* мы находим рассказ о причинах написания этой поэмы, рассказ крайне ценный, ибо, помимо чисто филологических данных, Навои открывает здесь перед нами одну из страниц своей жизни и дает яркую картину своего детства, полную непосредственной свежести и очарования. Вот что рассказывает он нам о своем увлечении поэмой 'Аттара [4]:

یادیما موندا‌غ کیلور بو ماجرا * کیم طفولیت چاغی مکتب ارا[5]
کیم چیکار اطفال مرحوم زبون * هر طرفدین بیر سبق ضبطی‌غه اون
ایمکانورلار چون سبق آزاریدین * یا کلام الله‌نینك تکراریدین
ایستابان تشخیص خاطر اوستاد * نظم اوقوتور کیم روان اولسون سواد
نثردین بعضی اوقور هم داستان * بو گلستان یانکلیغ و اول بوستان
منکا اول حالتدا طبع بوالهوس * منطق الطیر ایلاب ایردی ملتمس
تاپتی ساکن ساکن اول تکراردین * ساده کونکلوم بهره بو گفتاردین
طبع اول سوزلارکا بولغاج آشنا * قیلمادی میل اوزکا سوزلارکا یانا
عادت ایتدیم اول حکایت‌لاریدا * قوش مقالیدین کنایت‌لاریدا
چون بیرار سوزدین تاپیب طبعیم گشاد * تاپسام ایردیم کیم نیدور آندین مراد
زوقی کوب خوشحال ایتار ایردی مینی * شرحی آنینك لال‌ایتار ایردی مینی
چون بو احوالیمغه بولدی امتداد * بولدی اول دفترغه غالب اعتقاد[6]
ایلا کیم ایلدین اوزولدی الفتیم * اول کتاب ایردی انیس خلوتیم
خلق رسمی سوز لاریدین قیل و قال * اولسه[7] طبعیم‌غه یتارایردی ملال
عاقبت عاشق ایلادی شیدا مینی * ایلا مشعوف ایتی بو سودا مینی
کیم دیدیم عزلت[8] ایشیکین آچقامین * دهر بی معنی ایلیدین قاچقامین
آنکلاغاج اطفال ایلاب شور و شین * استماع ایشی بو سوزنی والدین
وهم غالب بولدی[9] آنداق کیم عوام * کیم ایرور سوز آتشتین و طبع خام
بولماغای کیم طبع بیرکای تلبه‌لیك * حیککولوك بولغای صلاحیدین ایلیك
تاپشوروب[10] دفترنی معدوم ایتی‌لار * شغلیدین[11] کونکلوم‌نی محروم ایتی‌لار

---

[4] При составлении текста я пользовался им по трем рукописям Азиатского музея: № a 290 <E 1> (a), № 291h <B 283> (b) и Учебн. Отд. № 484 <Д 190> (c), причем в основу клал редакцию (a) как наиболее полную и точную. Подробного описания этих рукописей я не даю. Описание рукописи «c» см.: Smirnow, *Manuscrits*, p. 168.

[5] a — л. 289a; b — л. 86б; c — л. 34a.

[6] ac اوستاد. [7] bc اوتسه. [8] b غربت.

[9] a вставляет کیم против метра. [10] b تاپیبان.

[11] b سعله‌دین.

منع کلی قیلدیلار اول حالدین * منطق الطیر اوزرا قیل و قالدین
چون آرادین اوتی بیر عهد بعید * اولدیلار اول حالتیمدین نا امید
لیك چون یادیمدا ایردی اول کلام * یاشورن تکرار ایتار ایردیم مدام
آندین اوزکا سوزکا میلیم آز ایدی * قوش تیلی بیرلا کونکول همراز ایدی
ترك نظمیدا چو تارتیب من علم * ایلادیم اول مملکتنی یکقلم
تورت دیوان بیرلا نظم پنج کنج * دست بیردی چیکماین اندوه و رنج[12]
نظم و نثریم کاتب تحسین‌شناس * یازسا یوز مینك بیت ایتار ایردی قیاس
مونچه کیم نظم ایچرا قیلدیم اشتغال * خاطریمدین چیقماس ایردی بو خیال
کیم بو دفترغه بیریب توفیق حق * ترجمه رسمی بیلا یازسام سبق
لیك سوز دشوار ایدی مین ناتوان * بارماس ایردی خامه‌غا ایلیکیم روان
عاقبت کوردیم که عمر ایلار شتاب * اولسام و قالسه و بیلمای بو کتاب
اول جهان ساری بوارمان ایلتکوروم * بویلا اوتدین داغ حسران ایلتکوروم
نیچه بو ایشکا کونکول مشعوف ایدی * کوییا کیم وقتی‌غه موقوف ایدی
آلتمیش‌غه عمر قویغاندا قدم * قوش تیلین شرح ایتکالی یوندوم قلم
شیخ نینك روحیدین استمداد[13] ایتیب * کورکاج استعداد اول امداد ایتیب
ایردی یاریم کیچه اشغالیم چاغی * طبع بو معنی‌غه مشغول اولماغی
خامه رفتارین نیچه سوردوم[14] نیچه * قیرق ایلیگ بیت هر یاریم کیچه
صفحه‌غا یازمای قراریم یوق ایدی * بو رقم‌دا اختیاریم یوق ایدی
شیخ روحیدین یتیب کوب اهتمام * قیلدیم آز فرصت‌دا ارقامین تمام
سوز دقیق‌ایردی و معنی آنداکم * کرچه قیلدم اوز اوزومکا اشتلم
شیخ روحیدین ولی‌یتی کشاد * کیم مرادین تاپتی اوشبو نامراد
کرچه غواصی چیکیب رنج و عنا * اوزنی بو دریاغه ایلاب آشنا
درغه کر تاپماس ایسه هم دست‌رس * ییغسه دریا موجیدین خاشاك و خس
هم[15] قوروتسه و آنی قیلسه اوتون * یاروغای ویرانه‌سی بولمای توتون
مین بو دریا ایچرا در پاك‌نی * یاپمایین ییغدیم ایسه خاشاك‌نی
نیلایین بو ایردی مقدوروم منینك * فانی اولدی طبع مهجوروم منینك
ساچتی ایرسا ناظم عالیمکان * عالم اهلی اوزرا نقد بحر وکان
موندین ارتوقراق حد ایرماستور منکا * جودینی و صف ایلاسام بس تورمنکا
بودور امیدیم که هر کیم سالسه کوز * کیم حرارت سالسه کونکلیغه بو سوز
شیخ انفاسیغه آنی حمل ایتیب * فیض تاپغای کامیغه یعنی ییتیب
بیزنی داغی آندا کورکای بیر طفیل * قیلماغای کونکلی ایکی لیك ساری میل

Так приходит мне в память это дело,
что во времена детства, в школе
Слабые, достойные сожаления (?) дети
со всех сторон возвышали голос для заучивания урока.
Когда они становились измученными от терзания урока
или от повторения слова Аллаха,

---

[12] Здесь кончается b.

[13] Исправлено из استعداد.

[14] c سورسام.

[15] bc کر

Учитель, желая выявления помыслов,
заставлял читать стихи, чтобы чтение было беглым.
Читали также некоторые рассказы из прозы,
этот, например, *Гулистан,* а тот *Бустан.*
При этом обстоятельстве моя страстная природа
просила *Мантик ат-тайр.*
Понемногу, понемногу от того повторения
мое простое сердце нашло удел от этой речи.
Когда природа ознакомилась с этими словами,
она уже не склонялась более к другим словам.
Я привык к этим рассказам,
к метафорам из речей птиц.
Так как от каждого слова моя природа находила усладу,
я стремился найти — в чем же смысл...
Восторг от них весьма веселил меня,
но изъяснение их заставляло меня онеметь.
Когда эти состояния мои продлились,
мое пристрастие к этой тетради усилилось,
Так что моя дружба с людьми оборвалась
и эта книга стала другом моего уединения.
Если раздавались речи из обычных слов людей,
это вызывало в моей природе скуку.
В конце концов опозорила меня любовь;
так возвеселила меня эта страсть,
Что я сказал: «Открою врата уединения
и бегу от людей мира, лишенного духовного смысла!»
Узнав это, дети подняли крик и стон,
и эти слова услышали родители.
Возобладал страх, что как у простого люда —
слова пламенны, а природа сыра.
Не случилось бы, что природа даст безумие,
так что будет отнята рука от благого исхода...
Найдя тетрадь, ее уничтожили,
лишили мое сердце занятия его,
Совершенно удержали от того состояния
и разговоров о *Мантик ат-тайр.*
Когда после этого прошло долгое время,
они впали в безнадежность от этого состояния моего.
Так как эти речи были в моей памяти,
я тайно постоянно повторял [их].
К другим словам склонности у меня было мало,
сердце обладало общей тайной с «Языком птиц».
Когда, подняв знамя в турецких стихах,
я все это царство подчинил моему приказу,
Мне удалось сложить четыре дивана и «Пять сокровищ»,
не неся скорби и труда.
Если знающий украшения писец перепишет мои стихи и прозу,
он насчитает около ста тысяч бейтов.
Когда я так занялся поэзией,
из моих помыслов не выходила эта мечта —
Если Истина даст помощь этой тетради
подражание написать в виде *перевода.*
Но слова были трудны, я бессилен,
рука моя не могла одухотворить перо.
Наконец, я увидел, что жизнь поспешает,

я умру, и останется эта книга неизвестной.
Я снесу в тот мир это разочарование,
от такого пламени понесу тавро отчаяния.
Некоторое время сердце волновалось этим делом и,
словно оно было предназначено на определенное время,
Когда жизнь вступила в шестидесятый год,
я очинил перо, чтобы изложить «Язык птиц».
Я попросил поддержки у духа шейха,
увидев способность, он оказал поддержку.
Полночь была временем моих занятий,
когда природа предавалась этому смыслу.
Сколько я подгонял ход пера, сколько!
Сорок-пятьдесят бейтов в полночь
Не написав на листе, я не находил покоя,
и в этом начертании своей воли у меня не было.
От духа шейха я удостоился многих забот;
в короткий срок закончил свое писание.
Слова были тонки, но смысла в них мало,
хотя я и попрекал самого себя.
Но было откровение от духа шейха,
так что это не знавший успеха добился осуществления.
Если пловец, перенося страдания и труды,
поплывет в этом море
И не удастся ему добыть жемчуга,
а соберет он из волн моря [только] щепки и стружки,
То тогда он высушит их и сделает дровами,
засияет его руина и не будет дыма.
Я, не добыв в этом море чистой жемчужины,
набрал [только] щепок,
Но что делать! Это было мне предопределено:
моя разлученная природа уничтожилась.
Хотя величавый поэт и рассыпал
для людей мира сокровища морей и рудников,
Но мой предел не шел дальше этого,
мне довольно и того, что я опишу его щедрость!
Надежда моя такова, что всякий, кто бросит взор,
если в сердце его эти слова вызовут жар,
Припишет их благодати шейха
и найдет обилие, т. е., достигнув желаемого,
Нас тоже увидит в этом прихлебателем
и не заставит свое сердце склониться к двойственности.

Из этого отрывка мы видим, что Навои с самого детства питал пристрастие к поэме 'Аттара, но решился приступить к обработке ее, только достигнув шестидесяти лет и приобретя большой опыт в поэтическом искусстве. За его спиной уже была целая длинная карьера, и он был признан величайшим из восточнотурецких поэтов. Но, несмотря на это, он не решился на свободное подражание, а задумал дать перевод *Мантик ат-тайр*. Тем не менее оказалось, что сил его для выполнения этой задачи недостаточно, работа подвигалась с большим трудом, и только «благосклонностью духа» покойного поэта Навои объясняет свой конечный успех. Это заявление носит чисто мистический характер, но некоторую реальную почву оно под собой имеет. Навои, несомненно, не довольствовался изучением одной *Мантик ат-тайр* и распространил свою работу и на другие произведения 'Аттара, что,

конечно, в значительной степени облегчило ему понимание более сложных мест. Из других произведений ʿАттара он перечисляет следующие: *Мусибат-наме, Илахи-наме, Уштур-наме, Халладж-наме,* касыды, газели, руба'и и *Тазкират ал-аулийа'*. Список этот далеко не полон, здесь отсутствуют многие крупные вещи ʿАттара: *Асрар-наме, Джаухар аззат* и др. Характерно полное отсутствие указания на крайне шиитские поэмы ʿАттара, как *Мазхар ал-'аджа'иб* и *Лисан ал-гайб.* Выбраны только все более умеренные его произведения, в которых расхождения с основными положениями правоверного ислама не наблюдается[16].

Насколько серьезно Навои относился к своей задаче, видно из его неудовлетворенности конечным ее результатом. Правда, очень трудно сказать, искренни ли эти жалобы. Почти каждый персидский поэт считает своим долгом указать на недостатки своего произведения и просить у читателя снисхождения — это литературная традиция, соблюдения которой требовал хороший тон. Однако заявления Навои, по-видимому, не только пустая формальность — уже одно то обстоятельство, что давно задуманный перевод так долго откладывался, доказывает, что Навои в полной мере сознавал трудности, которые должны были встать на его пути при выполнении этого задания.

Итак, мы установили, что Навои стремился дать перевод поэмы ʿАттара и никаких авторских заслуг себе не приписывал, называя себя только прихлебателем великого персидского суфия. Посмотрим теперь, как он справился с этой задачей.

5. Прежде чем перейти к анализу построения *Лисан ат-тайр,* который составит главную часть нашей работы, необходимо еще вкратце коснуться вопроса о *тахаллусе,* применяемом поэтом в этом произведении. Считается установленным, что Мир ʿАли-Шир в турецких стихах своих пользовался псевдонимом Навои, в персидских называл себя Фани. Отсюда следовало бы, что *Лисан ат-тайр* он, конечно, должен был бы подписать своим первым *тахаллусом,* но на деле мы видим иное. Вот что говорит он сам по вопросу о своем поэтическом прозвании[17]:

شعر صنعتين كه قيلديم ابتدا * ترك الفاظى بيلا قيلديم ادا
ايلاكيم هر كيمسه نيكيم قيلغوسى * بعضى ايشدا بار آنينك بير[18] بيلكوسى
كيم اوزى تخصيص‌غا املادور اول * مهر يا توقيع يا تمغادور اول
صفحهٔ زيباسى نظم انشاسى‌دور * كيم تخلص ناظمى تمغاسى‌دور
بو[19] نشانى بيرلا تاپتى امتياز * نى ورق كيم نظم قيلدى اهل راز
كيم بو سعدى يا نظامى نينك دورور * يابو خسرو يا بو جامى‌نينك دورور
فارسى نظم ايچرا چون سوردم قلم * نظم‌نينك هر صنعى‌نى قيلديم رقم
منكه ترك الفاظيغه ايلاب شروع[20] * نظم تاپتى طبع كلكيم‌دين فروغ
چون سحاب طبعيم اولدى درفشان * نظميما ايردى نوائى‌دين نشان
دهر باغيدا اولوب كاميم روا * كامرانلار تاپتى نظميم دين نوا

[16] Быть может, отсутствие упоминания шиитских поэм можно объяснить не принадлежностью Навои к суннитскому толку, а также и тем обстоятельством, что после возбуждения в Нишапуре преследования против ʿАттара поэмы эти были уничтожены и, следовательно, представляли собой редкость и могли остаться Навои неизвестными.

[17] а — л. 289 б; б — оп.; с — л. 36 а.

[18] а — оп.

[19] с يوز.

[20] а وقوع.

فیض یتکاج اول معانیدین منکا * تاپتی بیلکو نظم فانیدین منکا
چون لسان الطیر آغاز ایلادیم * طرفه قوشلار بیرلا پرواز ایلادیم
موندا انسب ایردی کیم تورکاج نوا * بولسه نظمیمغه نوائیدین ادا
کیم نوا قوشلار تیلی الحانیدور * دلکش افغانی حزین دستانی دور
ترك اسلوب ایردی هم بو داستان * تاپغودیك ایردی نوائیدین نشان
بور قمدا فانی ایلارکا لقب * مستمع بولغانغه آیتور مین سبب
کیم بو دفتر نظمیدین کل مراد * چونکه مرجع میلی ایردی و معاد [21]
موندا فانی بولمای ایش بولماس مرام [22] * فانی آندین تاپتی نظمیم اختتام
کیم بو دفتر ایچرا شیخ معنوی * کیم دیمیش قوشلار دیلیدین مثنوی
سیر اول قوشلازغه کیم فن ایلامیش * یتی وادی چون معیّن ایلامیش
چکتوروب قوشلارغه کوب رنج و عنا * سونغکی منزل بولدی وادی فنا
کرچه بو ایکی تناسب بارایدی * نظمیما هم بو تخلص بار ایدی
کر تخلص موندا فانی ایلادیم * بو تناسب‌لاردین آنی ایلادیم
گر سبب ایستاب بیرا و قیلسه خطاب * شرح قیلغان سوز آنکا بستوز جواب

Когда я приступил к искусству стиха,
я выполнял [их] турецкими словами.
И вот, каждый, кто собирается что-нибудь сделать,
в некоторых работах имеет особый знак (*билгу*) [23].
Который есть подпись для присвоения именно ему [этой работы] —
будь то печать, или скрепа, или тамга.
Сочинение стихов — разукрашенная страница его,
где *тахаллус* — тамга сочинителя их.
При помощи этого знака нашли отличие
все те листы, которые сочинили люди тайны —
Что это [принадлежит] Са'ди или Низами,
или это Хосрову, или Джами.
Когда я повел калам в персидских стихах,
я начертал все тонкости искусства стиха,
Когда приступил к турецким словам,
стихи нашли от природы моего пера разветвление [24].
Когда облако моей природы стало рассыпать жемчуга,
стихи мои получили *нишан* (знак) от Навои.
Мои желания в саду века осуществились,
и вельможи нашли от моих стихов богатство [25].
Когда же меня достигла благодать от тех духовных истин,
стихи у меня получили печать Фани.
Приступив к «Языку птиц»,
я совершил полет с диковинными птицами.
Здесь было уместнее, раз поднялось пение,
чтобы стихи мои были выполнены Навои.
Ибо пение (*нава*) — напевы птичьего языка,
влекущие сердце стоны, грустные повести.

---

[21] Все рук. مراد, что несомненно описка.

[22] Все рук. مراد, но в таком случае выпадает рифма.

[23] Об этом см.: Самойлович, стр. 1111 и сл.

[24] Т. е. были расчленены на разные формы.

[25] Или «музыку». Вся соль здесь в игре слов *нава* — *Нава'и*.

Но этот рассказ был исключением из правила,
хотя и должен был бы получить нишан — Навои.
Я скажу внимающему причину,
по которой я прозвал себя в этом начертании Фани.
Общая цель сочинения этой тетради
была склонность к «возвращению и повороту назад» [26],
Но здесь пока не исчезнет дело, не будет
[достигнута] конечная цель,
поэтому стихи мои и получили печать [имени] Фани.
Ибо когда в этой тетради духовный шейх
сказал месневи с языка птиц,
Когда изобрел путешествие этих птиц
и установил семь «долин»,
То после того, как он заставил птиц перенести много
трудов и бедствий
последней стоянкой была «долина небытия» (*фана'*).
Так как имелись эти два отношения,
то и в стихах моих был этот тахаллус.
Если я применил здесь тахаллус Фани,
я употребил его вследствие этих отношений.
Если кто-нибудь поведет речь, желая [узнать] причину,
изъясненные слова для него достаточный ответ.

Другими словами, *тахаллусы* Навои зависят не от языка стихов, а исключительно от содержания их, причем прозвище Фани в данном случае должно подчеркнуть суфийский характер поэмы [27].

III

6. *Мантик ат-тайр* 'Аттара в издании Гарсена де Тасси распадается на вступление, 24 *макале* и заключение. Эти более крупные деления в свою очередь расчленяются на ряд мелких подотделов, озаглавленных *хикайат*. Однако деление это едва ли может считаться первоначальным, ибо значительная часть старых рукописей и литографированные на Востоке издания такого деления не знают и обыкновенно расчленяют поэму только на ряд мелких глав, не объединенных в более крупные единицы.

Эту же форму мы находим у Навои, поэма которого состоит из 176 небольших отделов и заключения (*хатиме*). Главы эти не нумерованы, заголовки их в различных рукописях не совпадают, и вероятно, как это бывает в большей части персидских поэм, являются позднейшим добавлением. Однако порядок глав во всех трех рукописях, которыми я пользовался, остается неизменным, да и едва ли мог бы быть изменен, ибо логический ход развития действия не допускает никаких перестановок.

Первый отрывок ни у Аттара, ни у Навои особого заголовка не имеет и представляет собой обычное славословие Аллаху: излагается

---

[26] Т. е. возвращение в духовный мир, к небытию (*фана'*) — известные суфийские термины.

[27] Можно было a priori предполагать, что *тахаллус* Фани будет применяться только автором, придерживающимся суфийского миросозерцания. Приведенные строки Навои устраняют всякое сомнение — ясно, что тахаллус этот впервые им был применен только по ознакомлении с суфийским учением.

в общих чертах суфийская концепция сотворения мира[28], история Адама, падение Иблиса и изгнание Адама из рая. Навои в общих чертах следует своему оригиналу, но отнюдь не стремится дать точный перевод и позволяет себе весьма значительные отступления. В большинстве случаев сохранен только приблизительный смысл фразы, образы совершенно иные, как это видно уже из первого бейта:

Н	ʿА
جان قوشی چون منطق راز ایلاکای	آفـریـن جـان آفـریـن پـاك‌را
تنکری حمدی بیرلا آغاز ایلاکای[29]	آنکه جان بخشید مشتی خـاك‌را
Когда птица души заводит беседу о тайне,	Похвала чистому творцу души,
она начинает с похвалы богу.	который подарил душу горсти праха.

Стиль ʿАттара значительно более пламенен, стихи полны исступленных выкриков, повествование все время перебивается *мунаджат* — горячими мольбами, обращенными к богу. История сотворения мира у ʿАттара изложена подробнее, зато Навои дает больше деталей падения Иблиса. Полного совпадения нет почти ни в одной строке, но сплошь и рядом образ ʿАттара является толчком к дальнейшему развитию мысли у Навои, причем иногда образ Навои даже достигает большей художественности, как в следующем бейте:

Н	ʿА
بحر اوزا جنگ ایلادی توفراغدین	کـوه‌را میخ زمین کرد از نخست
جنگ* اوزا لنکر یاسادی تاغدین[30]	پس زمین‌را روی از دریا بشـست
На море он сделал корабли из праха,	Сначала он сделал горы гвоздями земли,
на кораблях создал якорь из гор,	потом омыл лицо земли морем[31].

Иногда образ используется в более расширенной форме, причем в некоторых случаях при этом даже удерживается рифма оригинала:

Н	ʿА
رازی مخفی گنج اولوب بیر طرفه جسم	گنج در قعرست و گیتی چون طلسم
صنعی‌دین اول گنج حفظیغه طلسم	بشکند آخر طـلـسـم بـنـد جـسـم
هم طلسم اول مخزن اوزره هم امین	
آفـریـن صنعینك‌غا ای جـان آفرین[32]	

---

[28] Ср. мою статью «Суфийская космогония у Фарид ад-Дина ʿАттара», — ЯС, III, 81—98 <в наст. томе, стр. 360—370. — *Ред.*>

[29] a — л. 262б; b — л. 1 б, c — л. 1 б.

[30] ab — ibid.; c — оп.

[31] Я не касался вопроса о метре Навои, приведенные примеры показывают, что в обеих поэмах метр один и тот же (*рамал*), что, впрочем, и не могло бы быть иначе, ибо во всех многочисленных случаях подражания, «ответа» (*назире*) на известное произведения в персидской литературе всегда в точности сохраняется (В касыдах и газелях сохраняется обычно даже и рифма).

[32] a — л. 262 б; b — л. 2 б; c — оп.

Его тайна была сокрытое сокровище,
а некое диковинное тело
от его искусства для охраны этого
сокровища — талисман.
Оно и талисман для этой сокровищницы
и верный хранитель,
хвала твоему искусству, о творец души!

Он — клад в пучине, а мир —
словно талисман,
в конце концов талисман разобьет
оковы тела

Другой пример, где проводится различие между падением Адама и Иблиса (одна из излюбленных тем суфизма):

Н	ʿА
اول شرفلار بيرلا آنداغ پيش خيل كيم عيان ايلاب تكبّر ساری ميل تا ابد مردود و ملعون ايلابان عبرتی آفاق گردون ايلابان... بولدی سركشليكدا آنينك آفتی عجز تفراقليغ بو بيرنينگ رافتی[33]	وآن يكی كز سجدهٔ او رو بتافت مسخ و ملعون گشت اين سر در نيافت
Такого предводителя с подобными почестями, который проявил склонность к гордыне, на веки веков изгнанным и проклятым сделал, примером для горизонтов небосвода сделал, Бедствие того было в гордыне, милость этому — в унижении и бессилии.	А тот, который отвернулся от преклонения перед ним (т. е. Адамом. — *Е. Б.*), стал превращен и проклят, а этой тайны не постиг.

Интересно отметить разницу в миросозерцании наших двух авторов, сильнее всего выступающую при сравнении следующих строк:

Н	ʿА
هم اوزی اول بيرنی معلول ايلاكان هم اوزی اول بيرنی مقبول ايلاكان اول‌نی قليدی بونی قليدی او بيلور اول بو قيلماس هر نه قيلسه او قيلور[34]	در نگر كين عالم و آن عالم اوست نيست غير او و گر هست او هم اوست
Он же сам этого (т. е. Иблиса.—*Е. Б.*) сделал грешным, он сам того (т. е. Адама. — *Е. Б.*) сделал приятным. Что сделал тот и что этот, он знает. Тот этого не делает, все что он делает, делает он сам (т. е. бог. — *Е. Б.*).	Смотри: этот мир и тот мир — он, нет никого, кроме него, а если и есть, он — он же!

[33] a — л. 263 б; b — л. 2 б; c — л. 1 б.
[34] Там же.

То есть, с одной стороны, у ʿАттара выраженный пантеизм, с другой — трактовка вопроса о свободе воли в форме, очень близкой к ортодоксальному решению этой проблемы (*била хайф*). Крайние воззрения ʿАттара смягчены и вдвинуты в рамки правоверного ислама [35]. С таким изменением концепций ʿАттара мы будем встречаться и далее.

Вступительная глава ʿАттара [36] на 216 бейте переходит в сетования на свою греховность, чему у Навои соответствует отдельная, *вторая,* глава, идущая под заголовком مناجات بدرگاه قاضی الحاجات. Здесь мы опять сталкиваемся с весьма характерным различием. ʿАттар трактует вопрос в самых общих выражениях, не вдаваясь ни в какие детали. С его точки зрения, самый главный грех — факт его индивидуального бытия, то обстоятельство, что его «я» еще не растворилось в океане мировой любви. Навои перечисляет ряд своих прегрешений, о прощении которых он взывает, и называет следующие проступки:

قیلمادیم عمریمدا بیر رکعت نماز * سر بسر محض نیاز ای بی نیاز
هرگز آنداق قویمادیم توفراقغه باش * کیم کیراکلکیك بولماغای باشیمغه تاش
بیرمادیم هرگز کداغه بیر درم * تا اوزومنی کورمادیم اهل کرم
توتمادیم آتنیك قیلیب فرزانه‌لیغ * سبحه ایلدین آسمایین یوز دانه‌لیغ
بیر عمل هرگز ریاسیز قیلمادیم * زرق سیز بیر دم اوزو منی کورمادیم[37]

Я не совершил за [всю] мою жизнь ни одного *рак'ата* намаза,
который бы целиком [вытекал] из нужды, о не знающий нужды!
Я никогда не клал голову в прах так,
чтобы для головы моей не был необходим камень.
Я никогда не подавал нищему одного дирхема,
не считая себя при этом человеком великодушным.
Я не достигал счастья помянуть твое имя,
не свесив с руки четки в сто верен.
Я не совершил ни одного дела без лицемерия,
я не видал себя ни единого мига лишенным обмана.

Слова Навои звучат искренне и тепло, но масштаб здесь, конечно, совершенно иной, нежели у ʿАттара. Это уже не мистика, это религиозное чувство, остающееся в пределах правоверного восприятия ислама и не взлетающее в беспредельные просторы космоса, как это мы видим у персидского пантеиста.

Далее у обоих поэтов следует глава, посвященная восхвалению пророка. Оба дают приблизительно одни и те же традиционные образы, в более подробное рассмотрение которых входить не имеет смысла. Отмечу только, что Навои с особенной любовью останавливается на истории *ми'раджа* и дает картину прохождения пророка через все небесные своды и знаки зодиака, обнаруживая превосходное знание астрологических учений своей эпохи. Вся эта глава у Навои представляет собой необычайно блестящую игру словами и образами и технически является верхом совершенства. Однако нельзя не признать, что соответствующий отрывок ʿАттара, значительно более простой по конструкции, звучит

---

[35] Строки Навои совершенно свободно могут рассматриваться как парафраза известного стиха Корана (VIII, 17) و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.

[36] Этот вступительный эпизод у ʿАттара заканчивается притчей о разбойнике и его жене, которая у Навои опущена.

[37] a — л. 263a; b — л. 3б; c — л. 2a.

много горячее и искреннее. Эта глава у ʿАттара кончается рассказом о матери, спасающей упавшего в воду ребенка (б. 388 и сл.), который у Навои опущен.

Следующие четыре главы поэмы ʿАттара — восхваление четырех первых халифов. То же самое мы находим и у Навои, с той лишь разницей, что после каждого восхваления идет небольшой вставной рассказ, тема которого заимствована из легендарных биографий халифов и назначение которого — служить иллюстрацией характерных черт восхваляемого. Таким образом, изложение Навои более конкретно и идет несколько далее сухих и формальных восхвалений ʿАттара. Интересно отметить, что начальные строки каждого из этих отделов являются почти точным переводом персидского оригинала. Абу Бакр (гл. 4):

Н	ʿА
اول کـه سلطان رسل‌غـه یـاردور	خـواجـهٔ اول کـه اول یـار اوسـت
ثانی اثـنیـن اذ هـمـا فـی الـغـاردور	ثانی اثنین اذ هما فی الـغـار اوسـت
	(б. 406)

ʿОмар (гл. 6):

اول کـه پیغمبرغه همدم ایردی اول	خـواجـهٔ شـرع آفـتـاب جـمـع دیـن
شبـهـه‌سیز فاروق اعظم ایردی اول	ظل حق فاروق اعـظـم شـمـع دیـن
	(б. 419)

ʿОсман (гл. 8):

او حـیـا کانـی نـور الـعـیـن ایـدی	خـواجـهٔ سـنـت‌کـه نور مطلق است
ایلا کیم عینین ذی النـوریـن ایـدی	بـل خـداونـد دو نـور بـر حـق‌است
	(б. 431)

Похвала ʿАли (гл. 10) у Навои несколько отличается от ʿАттара, хотя Навои применяет два выражения, обладающих широким распространением среди шиитов и использованных у ʿАттара: عـجـائـب مظهری [38] и взятое из подложного хадиса — علی بابها.

Во вставных рассказах Навои использованы следующие темы: Гл. 5. Абу Бакр заявляет мусульманам, требующим отмены *зеката,* что не изменит в *шариʿате* «ни единой нити». Гл. 7. После разграбления Мадаина ʿОмар не берет себе ничего из добычи и всю свою долю передает в *байт ал-мал.* Гл. 9. Когда к пророку приходят посетители, он сидит с вытянутыми ногами, но, когда его посещает ʿОсман, подбирает их под себя, чтобы не оскорбить крайней стыдливости его. Гл. 11. Наконечник стрелы врага застрял в кости у ʿАли, и его близкие не знают, как вытащить его, боясь причинить раненому непереносимую боль. Пророк советует сделать это в то время, когда ʿАли будет погружен в молитву, ибо в это время он настолько забудет о существовании внешнего мира, что боли не ощутит. Так и поступают, а ʿАли, узнав потом об этом, делает вывод:

کـیـم خـلاص اولماق اجل یـیکانیدین
ممکن ایرماس جز نبی احسانـیـدیـن

Избавиться от наконечника стрелы смертного часа
Невозможно иначе, как благодеяниями пророка.

[38] Ср. заглавие известной поэмы ʿАттара <*Мазхар ал-ʿаджаʾиб*>, за написание которой он подвергся изгнанию из родного Нишапура.

После восхваления первых халифов Навои переходит (гл. 12) к славословию 'Аттара, перечисляет его важнейшие произведения и просит у него поддержки для осуществления своего замысла. Список упоминаемых здесь сочинений 'Аттара мною уже приведен выше. У 'Аттара в этом месте следует крайне важная глава о вражде между шиитами и суннитами, опущенная Навои. 'Аттар занимает примирительную позицию, обычную среди персидских суфиев IV—V веков хиджры[39]. С одной стороны, он обращается к шиитам с просьбой отнестись более справедливо к 'Омару, с другой — доказывает суннитам, что 'Али к своим предшественникам вражды не питал и что, следовательно, и община должна прекратить существующий раздор. Положения эти иллюстрируются восемью мелкими рассказами, которые у Навои, естественно, тоже опущены. На этом у обоих поэтов кончается вступительная часть и начинается самое повествование.

Разбор этой <вступительной> части показал, что хотя Навои, как мы должны были ожидать по его собственному указанию, стоит в тесной зависимости от 'Аттара, но тем не менее уже эта часть является довольно свободным воспроизведением персидского оригинала. Наиболее существенным отличием надо признать смягчение крайних философских взглядов 'Аттара, изложение суфизма в более умеренной, близкой к правоверию форме и опущение всей богословско-политической части, которая для шиита 'Аттара представляла весьма значительный интерес, а для Навои особого значения иметь не могла. Другими словами, Навои приблизил концепцию 'Аттара к интересам своего круга и своей эпохи и сгладил в оригинале все те черты, которые при гератском дворе могли казаться нежелательными.

7. Закончив вступление, 'Аттар сразу же переходит к самому действию и в ряде патетических обращений знакомит нас с главными действующими лицами повествования. Перед нами проходит двенадцать характеристик разных птиц, из которых каждой поэт посвящает по пять бейтов: 1) هدهد (б. 603), 2) طوطی (б. 608), 3) کبك (б. 613), 4) شه باز (б. 618), 5) دراج (б. 623), 6) عندلیب (б. 628), 7) طاوس (б. 633), 8) تذرو (б. 638), 9) قمری (б. 643), 10) فاخته (б. 648), 11) باز (б. 653) и 12) مرغ زرین (б. 658). Затем следует программная речь удода к птицам, в которой он перечисляет свои заслуги и указывает на необходимость отправиться на поиски Симурга. Место действия совершенно не обрисовано, причины, по которым собрались птицы, неясны. Все это место носит у 'Аттара выраженно лирический характер, эпического спокойствия, обстоятельного последовательного изложения нет и следа.

Совершенно иначе подходит к своей задаче Навои. Вот как он описывает (гл. 13) собрание птиц и последовавшие в дальнейшем события:

جمع اولوب بیر کون گلستان قوشلاری * بیشه و بحر و بیابان قوشلاری
بارچا بیر منزلدا مجمع توزدیلار * هر بیر اوز خیل و صفین کورکوزدیلار
کیم محبت بیرلا توزکای‌لار نوا * چون توکانسه بزم توتغای‌لار هوا

[39] Ср., напр., позицию Калабади в *Китаб ат-та'арруф* (рук. Библиотеки Ленинградского университета, № 396, л. 145б).

و اجمعوا ان الاقتداء بالصحابه واجبا وسکتوا عن القول فیما کان بینهم من التشاجر.....
و لا یرون الخروج علی الولاة و ان کانوا ظلمة....و رأوا التشاغل بما لهم و علیهم اولی من الخصومة فی الدین الخ.

اولتوروردا چونکه آیین یوق ایدی * هر بیری ننگ اوزنی تعیین یوق ایدی
یوقاری اولتوردی طوطی دین کلاغ * بلبل و قمریدین اول یانکلیغ کا زاغ
قاز شونقاردین بیک توتدی مقام * یورتجی طاوس اوزه قیلدی خرام
چون هنرور اوزره چقتی بی هنر * تازدین قالدی قوی راق تاجور
خیل اشراف اتیلار ظاهر نزاع * فیلمادی اول سوزکا ارذال استماع
توشتی قوشلار ایچرا غوغا هر طرف * ماجرا بیرلا محابا هر طرف
بیر بیریدین اوتمادی اول ماجرا * هر دم آشتی ماجرا اول خیل آرا
بولدیلار محتاج آخر اول گروه * کیم اگر بولسه شهی صاحب شکوه
حاکمی انصاف لیغ دانا ولی * هوش آیین شهریاری عادلی
یتماکای اعلی غه ادنادین شکست * بولماغای اشرف حسیس الیدا پست
هر گروه ایردی اوزیکا چون عزیز * ایستادی بارچا شهی صاحب تمییز
یوقلوغیدین بارچا[40] محزون بولدیلار * هر بیر اوز حالی غه مغمون بولدیلار
یأس آهنکین توزوب تارتیب نوید * بولدیلار شه دین سراسر ناامید
بو تعب دین هربیری کونکلیدا تاب * نیم بسمل قوشدیگ ایلاب اضطراب[41]

Однажды собрались птицы цветника,
птицы леса, моря и пустыни.
Все они устроили сборище на одной стоянке,
каждая показала свою свиту и воинство.
[Собрались они], чтобы полюбовно запеть песню,
а когда кончится пир, подняться на воздух.
Так как у них не было установленного порядка
при усаживании,
для каждой в отдельности не было назначенного места,
То ворона села выше попугая,
ворон сел на более почетное место, чем соловей и горлица.
Гусь занял более высокое место, чем сокол,
сорока гордо прошла мимо павлина.
Когда лишенный доблести поднялся выше доблестного
и носитель венца оказался ниже лысого,
Толпа вельмож подняла спор,
но презренные этим словам не внимали.
Со всех сторон среди птиц поднялся крик,
со всех сторон спор и защита своих интересов.
Не щадил один другого этим спором,
каждый миг возрастал спор среди этой толпы.
В конце концов эта толпа была вынуждена [признать],
что, если бы был величавый царь,
справедливый судия, мудрый правитель,
Следующий здравому смыслу правосудный государь,
не постигло бы высших со стороны низших поражение,
вельможа не был бы унижен перед чернью.
Так как каждая группа себе самой была дорога,
то все захотели рассудительного царя.
От неимения его они были грустны и опечалены,
каждая из них была обманувшейся в своем состоянии.

---

[40] bc زار.
[41] a — л. 265; b — л. 9; c — л. 4.

Они затянули песню отчаяния, дали обет,
но совершенно потеряли надежду на шаха.
От этой муки в сердце каждой из них горение,
они волновались [трепетали], как наполовину зарезанная птица.

Эта картина вводит нас в совершенно иной круг мышления, нежели абстрактные образы 'Аттара. Навои подходит к символическому повествованию с известными реалистическими требованиями. Действия птиц должны получить обоснование — поэт нашел чрезвычайно удачный мотив местничества и описал сцену спора вельмож из-за мест, какую ему, быть может, не раз приходилось наблюдать лично.

8. Гл. 14—18 <поэмы Навои> посвящены беседе удода с птицами о Симурге и различным разъяснениям, связанным с вопросом о нахождении его. Первые три главы (14—17) передают *один* соответствующий отрывок 'Аттара, ибо в отличие от персидского оригинала Навои заставляет птиц два раза спрашивать своего вождя о таинственном царе и его свойствах. Описание Симурга почти лишено мистической окраски и выдержано в самых общих выражениях. Правда, удод оговаривает то обстоятельство, что Симурга описать и охарактеризовать нельзя. О нем можно высказать только то, что субстанция (*зат*) его едина, а атрибуты (*сифат*) — множественны. Впрочем, изредка проскальзывает и более выраженная мистика, как в бейте:

آنی اعضانکیزدا قان یانکلیغ بیلینگ * جسم اجناسیدا جان یانکلیغ بیلینك

Знайте, что он, словно кровь в ваших членах,
знайте, что он в разных телах — словно душа.

Гл. 17 — парафраза аналогичной главы 'Аттара. Удод объясняет птицам, каким образом мир узнал о существовании Симурга. Он однажды ночью пролетал над Китаем, одно из перьев его выпало и, долетев до земли, озарило всю страну своим сиянием. Глава эта у 'Аттара весьма сжата, Навои дает несколько больше подробностей и, между прочим, описывает Китай. Однако описание это реальной основы под собой не имеет и всецело покоится на выработанной персидской поэзией литературной традиции. Так, Китай от пера Симурга становится подобием كارگاه مانوی — «мастерской Мани», который, в соответствии с обычными воззрениями мусульманских авторов, рассматривается как тип совершенного художника.

В 18-й главе птицы решаются на отправление и просят удода быть их водителем в пути. После краткой общей характеристики пути удод в 19-й главе обращается с советами к ряду отдельных птиц, которые перечисляются в следующем порядке: 1) طوطی 2) طاوس 3) بلبل 4) قمری 5) کبلك 6) تذرو 7) دڑاج 8) کبوتر 9) شاهباز и 10) شونقار. Этот список совпадает в общих чертах со списком, который открывает повествование у 'Аттара и, несомненно, возник из желания включить в поэму соответствующий эпизод. Нельзя не признать, что, с точки зрения реализма, помещение этого обращения здесь значительно более уместно. Здесь оно обусловлено логикой самого повествования и не нарушает эпического хода действия, тогда как у 'Аттара оно представляет собой лирическое отступление, вводящее в эпос момент индивидуальный и тем самым нарушающее целостность концепции.

9. Гл. 20-я описывает восторг, которым исполнились птицы под влиянием речи удода. Они нетерпеливо и пламенно рвутся в путь. Следует очень краткое описание первых дней этого странствия. Постепенно жар птиц остывает, они начинают вспоминать о своей родине, домашнем уюте, в сердцах их появляется сомнение, и вот, одна за другой, они приходят к удоду с заявлением о болезни, просят отдыха и всячески стараются уклониться от странствия.

Тогда удод собирает всех вместе в одной долине и требует от них объяснения причин, препятствующих им продолжать путь. Таким образом вводится главная часть поэмы — отговорки отдельных птиц и возражения со стороны удода. Здесь опять Навои расширил основной план 'Аттара, ибо всей этой главе в персидской поэме соответствуют только три бейта (бб. 722—724):

عزم ره کردند در پیش آمدند * عاشق او دشمن خویش آمدند
لیك چون راهی دراز و دور بود * هر کسی از رفتنش رنجور بود
کر چه ره را بود هر یك کار ساز * هر یکی عذری دگر گفتند باز

Они решились [пуститься в] путь и двинулись,
стали влюбленными в него (Симурга) и врагами себе.
Но так как дорога была длинной и далекой,
всякий от хождения по ней изнемог.
Хотя каждый готовился к этому пути,
но всякий изложил другую отговорку.

В дальнейшей части оба поэта придерживаются одного и того же порядка и расположения материала: на каждую отдельную птицу приходится по три отрывка — ее отговорка, ответ удода и, в виде иллюстрации к ответу, небольшой рассказик, поясняющий высказанную удодом мысль.

Однако порядок перечисления птиц у Навои несколько иной, и, кроме того, в его списке, как мы увидим далее, есть птицы, о которых 'Аттар не упоминает. В общем при изложении этой части Навои сохраняет основные положения своего образца. Если соответствующая птица имеется у 'Аттара, то как ее доводы, так и возражения удода у Навои представляют собой пересказ данных глав персидской поэмы. Отдельные строки даже могут считаться почти буквальным переводом, вроде тех случаев, которые мы уже видели выше [42].

Наибольший интерес для исследователя представляют те вставные рассказы, которыми Навои, в подражание своему образцу, заканчивает каждый отдел. Из этих рассказов лишь очень небольшая часть совпадает с соответствующими притчами у 'Аттара. Значительное большинство их — продукт оригинального творчества Навои. Среди них некоторые восходят по сюжету к другим литературным произведениям, в отдельных случаях можно даже установить их источник. Другие представляют собой сценки, взятые из жизни, случаи, которые Навои как государственному деятелю, вероятно, приходилось наблюдать, и т. п. В дальнейшем я буду останавливаться на этих рассказиках более подробно и сообщу основные черты каждого из них, ибо только таким путем можно будет установить их происхождение, что пока мне уда-

[42] Я не буду приводить этих соответствий. Их довольно значительное количество, и сообщение их крайне увеличило бы объем статьи, вместе с тем не давая особенно существенных деталей. Более тщательное исследование их могло бы служить материалом для особой работы — Навои как переводчик.

лось сделать только в отношении сравнительно весьма небольшого числа их.

Первым <в поэме Навои> выступает со своими отговорками попугай — طوطی (гл. 21—23). Так как он ссылается на свою замкнутую жизнь в клетке и непривычку к трудностям пути, то удод излагает ему подходящую к случаю притчу (гл. 23). Жил некий дервиш, носивший зеленые одежды. Он слыл великим праведником, но на самом деле пользовался своей репутацией святости как средством для собирания подаяния. Как-то раз ему довелось встретиться с настоящим *пиром*. Тот заглянул в его торбу, куда дервиш-обманщик собирал подаяния, и увидел вместо пищи — одни нечистоты. Наоборот, *пир* подал ему земли и камней, и они превратились в золото и драгоценности [43].

Вторым выступает павлин — طاوس (гл. 24—26). Он создан для украшения садов и не должен быть непослушен воле Аллаха, ибо

هر بیریکا اوز طریقیدین فراق * ظاهرا تکلیف ایرور مالایطاق

Для всякого покидать свой [естественный] образ жизни
есть, очевидно, принуждение себя к тому, чего он
не в состоянии перенести [44].

Удод доказывает, что внешняя красота значения не имеет, и подтверждает свои слова таким рассказом (гл. 26). Некий индиец разоделся в пышные одежды и возложил себе на голову венец (تاج), по-видимому, выдавая себя за божество. Около него били в барабан и пели гимны. Вокруг него собралась толпа беспутных людей (اوباش), избравших его своим вождем. В конце концов мухтасибы разогнали толпу, с самого виновника сорвали пышные одежды и избили его палками.

Следующим выступает соловей — بلبل (гл. 27—29). Он ссылается на любовь к розе, из-за которой он не решается покинуть родину. Удод указывает на то, что роза недолговечна и что, следовательно, его любовь не может быть названа истинной любовью. Подтверждается это рассказом (гл. 29) о дервише, который был влюблен в молодого шаха. Дервиш в своей любви дошел до того, что «предпочитал гореть в огне, но не сгорать от разлуки». Шах приказал привести его к себе и тут же велел бросить его в пылающий костер. Дервиш в отчаянии заметался, пытаясь спастись бегством, и стало ясно, что любовь его неискренна. Этот рассказ имеется у 'Аттара, но появляется в его поэме значительно позднее (б. 1924 и сл.), когда удод объясняет, что такое непостоянство.

Следует объяснение [удода] с горлицей — قمری (гл. 30—32), которая ссылается на свою слабость и привычку к жизни в садах. Удод отвечает, что и сады таят в себе много опасностей, и сообщает рассказ (гл. 32) о садовнике, который не умел вести работу в саду. Ему много раз советовали бросить это занятие и перейти к какому-нибудь делу, с которым он умел бы справляться. Он не хотел покинуть это занятие и в конце концов погиб от укуса ядовитой змеи в саду [45].

[43] Происхождение легенды мне неизвестно. Основная мысль типична для хорасанской школы суфиев IV—V вв. х. Дервишество как вид ремесла — одно из главных зол, с которым борются теоретики суфизма.

[44] Парафраза Корана (II, 286): لا يكلف الله نفسا الّا وسعها.

[45] Этот рассказик можно было бы считать непосредственным созданием Навои. Легендарного элемента здесь нет — это случай, о котором Навои, может быть, пришлось слышать или который он наблюдал в своих собственных парках около Герата.

За горлицей идет голубь — كبوتر (гл. 33—35). Он говорит, что ему досталось в удел жить с людьми, которые о нем пекутся. Против воли Аллаха он идти не может. Удод упрекает его за то, что он продался людям, забыл стыд и не может жить без подачек. Он рассказывает анекдот (гл. 35) об одном бесстыдном человеке, который побирался. Он позволял бить себя и за это получал плату едой. Однажды он получил такую затрещину, что встать ему уже более не пришлось.

На смену голубю идет куропатка — كبك (гл. 36—38). Она — отшельник в горах, ей неуместно путешествовать, ибо она стережет сокрытые в горах сокровища. Удод возражает ей и указывает, что ее отшельничество — не уединение, а самоуслаждение, она является поддельным отшельником, подобно тому человеку (гл. 38), который выдавал себя за ювелира и цветные стекла продавал как драгоценные рубины. Как-то раз он продал такое стекло одному богачу. Тот через несколько дней разобрал в чем дело, вернул стекло продавцу и потребовал возвращения денег. Но обманщик уже успел истратить их. Платить было нечем, и он был казнен за свое преступление [46].

Следует фазан — تذرو (гл. 39—41). Ему бог дал красоту, но не дал сил переносить тяготы странствия. Удод говорит, что истинный муж похваляться красотой не должен, заслуги его в делах, а не в физических свойствах. Иллюстрацией служит рассказ (гл. 41) о двух товарищах по имени Мукбил и Мудбир, которые совместно пустились в странствие. По дороге один вел речи о святых мужах, другой — о радостях жизни. Дойдя до города, они расстались, один пошел к дервишам, другой в بيت اللطف [47]. Одного шах осыпал милостями, другой в кабаке напился, в опьянении убил человека, который посмел назвать его «некрасивым», и за это был казнен.

Следующим выступает ястреб — قارچيغای (гл. 42—44). Он глава всех птиц, они служат ему пищей. Он сидит на царской руке, и Симург ему не нужен. В ответ на это удод упрекает его в глупости. То, что он считает почетом, на деле только неволя. Он напрасно опьяняет себя представлением о власти, он только исполнитель чужой воли. В доказательство удод сообщает рассказ (гл. 44) о медведе, которого удалось поймать одному горцу. Хозяин каждый день нещадно бил его палкой, в конце концов приручил и заставил таскать тяжелые камни. Медведь возгордился и начал считать себя сильнее всех зверей, а вместе с тем его кормили из одной чашки с собаками.

Появляется сокол — شونقار (гл. 45—47). У него венец на голове, он сам — царь, и ему другого царя не нужно. Удод возражает и говорит, что не всякий, кто считает себя царем, действительно является таковым. Он подобен шахматному королю, ибо всякий, кто захочет, может сбросить его с доски. Это напоминает ему такой случай (гл. 47). Некий царь праздновал какое-то радостное событие, и по всей стране было веселье. Всюду развлекались, шутили, и вот некий гуляка (*калтабан*) назвал себя «Шахом циновки» (*шах-и бурйа*). Вся его одежда была из тростника, у него был колчан, щит и знамя. Он восседал на площади с компанией весельчаков и пародировал обычаи царского двора. Но кончился праздник, и пришел конец его веселой жизни. С него

---

[46] Опять-таки, несомненно, случай из практики Навои. Весьма интересная бытовая деталь.

[47] Интересный термин, которого мне у других авторов встречать не приходилось (есть у 'Абд ар-Раззака Самарканди ср. Бартольд, *Обзор Ирана,* стр. 106— *Прим. В. В. Бартольда).*

сорвали венец, отняли царский зонт и сожгли. Тогда стало видно, царь он или нет.

На смену соколу идет беркут — برکوت (гл. 48—50). Он совсем особая птица, для его пропитания нужно целого кулана. В пустыне он может погибнуть от голода. Удод указывает ему, что доблесть — не в грубой физической силе, а в готовности жертвовать собой, и поясняет это таким рассказом (гл. 50). Был некий борец (*пахлаван*) — глупый, но искусный в своем деле. Он был очень силен и на один завтрак съедал десять батманов пищи. Как-то раз в его стране разразилось великое бедствие и всему народу пришлось переселяться. Они ушли с голыми руками, ничего не взяв из дому, шли через пустыню и целых три дня нигде не могли достать пищи. Старухи и дети выдержали это испытание и благополучно достигли цели, а прожорливый пахлаван на третьи сутки умер от голода [48].

Следом за ним выступает филин — کوف (гл. 51—53). Он слаб телом, всю жизнь провел в развалинах, носит траур и ищет посреди руин клад. Покинуть разрушенные дома он не может. Удод говорит ему, что клад — пустая, несбыточная мечта. Если бы даже он и нашел клад, то, кроме беды, эта находка ничего не принесет. Один безумец (гл. 53) годами рылся в развалинах и, наконец, действительно нашел клад. От восторга он безумствовал над ним, плясал и кричал. Проходил мимо какой-то негодяй, увидел это и, убив кладоискателя, завладел его добычей. Так за клад он отдал свою жизнь.

Хума — هما (гл. 54—56) заявляет, что ее тень нищего делает царем, она так величава, что другого царя ей искать не надо. Удод сурово называет ее притязания бредом и просит указать, где в истории приведен хотя бы один такой случай. Но если бы даже это было и так, то ей от этого пользы нет, ибо она все равно питается иссохшими костями. Он сообщает (гл. 56), что на берегу Персидского залива пловцам дают по 15 дирхемов, и они ныряют за жемчугом, но жемчуг, который они с такой опасностью для жизни добывают, принадлежит не им, а купцу, оплатившему их труд. Пловец вместо несметных богатств, которые выручит купец, получит только медяки, как пес, которому бросают объедки [49].

Далее идет утка — اوردیلك (гл. 57—59), которая без воды не может жить. От воды она всегда чиста и безгрешна. Удод спрашивает ее, зачем она все время моется, если считает себя такой чистой. Она умеет плавать, пусть она рискнет нырнуть в море *фана'*. Он рассказывает об одном индийском купце (гл. 59), который всю жизнь плавал по морям в погоне за прибылью. Часто он бывал около Мекки, но туда не заезжал, ибо боялся потратить даром время, ничего не заработав. В конце концов он погиб в море во время шторма вместе со всем своим богатством.

Этот рассказ особенно ясно показывает разницу миросозерцания Навои и 'Аттара. У Навои здесь нет никакой мистики, он только порицает человека, ради мирских благ пренебрегающего религиозной обязанностью. У 'Аттара упоминание воды сразу же вызывает мистические ассоциации, ибо беседа с уткой (б. 823 и сл.) поясняется таким рассказиком: одного дервиша спросили, что такое мир. Он ответил:

---

[48] Эта же тема трактована в несколько иной плоскости см.: Са'ди, *Гулистан*, гл. III, стр. 55.

[49] Этот рассказик заслуживает особого внимания. Он свидетельствует о том, что Навои были известны тяжкие условия труда искателей жемчуга и что он относился к этому весьма отрицательно.

лишь капля воды, а все то, что является водой,— бренно и недолговечно. Другими словами, стремление к конкретизации материала, уже отмеченное нами выше, продолжает проявляться у Навои и далее.

После утки выступает петух — تاووق (гл. 60—61). По его мнению, у каждого есть свои обязанности. Удод — водитель, но зато петух — обладатель сладкого голоса, обязанный призывать мусульман на молитву. Поэтому от него нельзя требовать отправления в длинные странствия. Удод возражает: в разлуке с Симургом жизни нет. Ты ставишь себя в пример другим, а на деле ты только жалкий развратник. Тебя надо называть не петухом, а курицей.

К этой беседе иллюстрации нет. На этом отдельные выступления <птиц в поэме Навои> заканчиваются и начинается следующая часть — беседа птиц с удодом о пути и препятствиях, встающих на нем.

Прежде чем перейти к характеристике этого отдела, посмотрим, какие птицы выступают в рассмотренной нами части у ʿАттара. В его поэме они идут в следующем порядке: 1) بلبل (б. 725), 2) طوطی (б. 778), 3) طاوس (б. 795), 4) بط (б. 823), 5) کبک (б. 846), 6) همای (б. 887), 7) باز (б. 915), 8) بوتیمار (б. 950), 9) کوف (б. 979) и 10) صعوه (б. 1001). Другими словами, списки эти совпадают только отчасти. Из десяти птиц ʿАттара Навои сохранил лишь *восемь,* а двух — цаплю и воробья — опустил. Зато у него добавлены: горлица, голубь, фазан, ястреб, беркут и петух. Из добавленных им горлица, голубь, фазан и петух могут быть признаны отражением литературной традиции, ибо эти птицы вообще часто упоминаются в персидской поэзии. Ястреб и беркут — дополнение, произведенное Навои, ибо эти символы традицией не разработаны и аналогии для них мне не известны [50]. Таким образом, мы видим, что и в этой части Навои придерживается только основной линии фабулы, пользуясь в значительной степени материалом, у ʿАттара не имеющимся.

10. Выступления отдельных птиц кончились. Вся стая в отчаянии и просит удода объяснить им, каково их отношение к Симургу (гл. 62). Удод дает им ответ на волнующий их вопрос (гл. 63). ʿАттар в этой главе излагает основное учение суфиев своей эпохи: птицы — тень Симурга, упавшая на мир, здесь, в мире, они только тень, там, у Симурга, имеется реальное бытие в нем самом. Кто постиг это, тот утонул (*мустаграк*) в истине, но тем не менее истиной он не стал; воплощения (*хулул*) тут нет, ибо собственное естество в этот миг угасло [51].

Навои дает приблизительно то же, но излагает свои мысли в несколько иной форме; только одна строка может считаться очень близким воспроизведением персидского оригинала:

Н	ʿА
بارچا عالم قوشلاری‌نینك صورتی	صورت مرغان عالم سربسر
بیلکیل آنینك سایه‌سی پر حکمتی	سایهٔ اوست این بدان ای بیخبر
Форма всех птиц мира, знай, полная его мудрости тень его!	Форма птиц мира от края до края — его тень, знай это, неведающий! (б. 1056)

[50] Более того, даже собственных слов для обозначения этих птиц в персидском языке нет, и обыкновенно среди охотников птицы эти называются их турецкими именами.

[51] Оговорка, необходимая для предотвращения обвинения в *хулул* и повторения процесса Халладжа.

Все остальное изложение у него <Навои> покоится на известном хадисе كنت كنزا и составляет его естественное развитие:

كنجى ايردى ليك مخفى ذات آنكا * ياشورون حسن ايردى كون مرآت آنكا
اوز ظهورين چون تمنا ايلادى * چيقتى آندين اول تجلى ايلا دى
بو تجلى‌سى آرا خورشيدوار * يوز تمن مينك سايه سالدى آشكار

Он был сокровищем, но субстанция его сокрыта,
краса его была тайной — мир для нее зерцало.
Когда он пожелал свое проявление,
эманация вышла из субстанции и засверкала.
Среди этой эманации наподобие солнца
он сделал очевидными сотни миллионов теней.

Интересно отметить, что Навои здесь пользуется теорией эманаций, употребляя соответствующий термин تجلى [52], который в данном месте у 'Аттара не применен. Отсюда можно заключить, что Навои, помимо *Мантик ат-тайр,* изучал и теоретические труды по суфизму.

Гл. 64-я излагает притчу в пояснение предшествующей главы. Это рассказ о царе, отличавшемся такой красотой, что всякий, кто видел его лицо, умирал. Но вся страна знала о его красоте, томилась по нем и жаждала его видеть. Тогда он велел выстроить замок с огромным зеркалом. С вышины башни он смотрелся в это зеркало, а люди, окружавшие замок, могли безнаказанно наслаждаться лицезрением его красоты в зеркале.

Рассказ этот довольно точно передает соответствующую главу 'Аттара (бб. 1070—1102) с той лишь разницей, что у Навои в конце следует своего рода краткий комментарий к этой символической притче:

قصرتن آندا كونكولنى كوزكو بيل * كوزكودا شه حسنى‌نى نظاره قيل
بيرماين بو كوزكوكا اول جلا * عكسين آندا سالماغاى اول پادشا

За́мок тела, знай, что сердце в нем — зеркало,
созерцай красу шаха в зеркале.
Если это зеркало не отполировать сначала,
тот царь не бросит в него своего отражения!

Гл. 65-я передает анекдот об Александре Македонском, в соответствии с аналогичным рассказом 'Аттара (бб. 1103—1109). Третья иллюстрация 'Аттара — рассказ о Махмуде Газневиде и его паже Айазе (б. 1110 и сл.) — у Навои опущена.

Выяснив свое отношение к Симургу, птицы задают вопрос, каким образом его можно достигнуть, какой путь к нему ведет. Эта глава (гл. 66) Навои соответствует 14-му отделу поэмы 'Аттара: سوال كردن مرغان از هدهد در راه رفتن (б. 1133 и сл.). Удод поясняет, что на этом пути нужно прежде всего отречься от всех личных побуждений, отказаться от индивидуальной жизни и покорно выполнять все, что бы от тебя ни потребовали. Как иллюстрация к этому правилу излагается большой рассказ о шейхе Сан'ане и красавице-христианке (гл. 67).

---

[52] Самый термин ведет свое происхождение из Корана (VII, 139) — فاما تجلى ربه للجبل и XCII, 2 والنهار اذا تجلى. К истории его см. Massignon, *Lexique*, p. 12.

Рассказ этот у ʻАттара занимает центральное место, это, несомненно, самая блестящая и прекрасная часть всего произведения. Рассказ этот, хотя и связан непосредственно со всем ходом действия, но тем не менее представляет собой совершенно независимую отдельную повесть. По-видимому, на Востоке это уже давно ощущали, ибо очень часто حکایت شیخ صنعان переписывалась в сборниках отдельно от всей поэмы. Повесть о Санʻане имеет огромное значение и помимо своей прекрасной художественной формы. Это сжатое изложение основной идеи суфизма — растворения индивидуального «я» в «я» космическом. Поэтому, конечно, не приходится удивляться, что эта часть у Навои сохранена полностью, с весьма незначительными изменениями. Здесь Навои, пожалуй, подошел ближе всего к своему основному заданию — дать перевод персидской поэмы, ибо временами он интерпретирует ʻАттара строка за строкой, почти буквально сохраняя его обороты речи. Однако и здесь все-таки перевода в узком смысле этого слова нет. Навои вводит целый ряд деталей, отсутствующих в подлиннике. Он дает описание монастыря (*дайр*), которого у ʻАттара нет, и крайне ярко описывает торжественный обряд отречения шейха от ислама:

دیر ایچین فردوس آیین قیلدیلار * کوب تکلف بیرلا تزیین قیلدیلار
توردا تختی قوردی‌لار کردون اساس * زینب و زیب آندا بی‌حد و قیاس
شوخ ترسا چیقتی آندا ذوق‌ناك * شیخ آنی کورکاچ بولوب هردم هلاك
شیخ‌نی کیلتوردیلار مجمع آرا * قیلغانی ایمانی رخسارین قا
بیر بیری اوزرا و کولدی دیر ایلی * خواه اقامت خیلی خواه سیر ایلی
باده کوب کوب آندا حاضر قیلدیلار * نقل کوب کوب داغی ظاهر قیلدیلار
صوت ناقوس و صدای ارغنون * شیخ دینی ماتمیغا تارتیپ اون
بولدی ساکن هر طرفدین بیر کشیش * کیم بو نوع اولمای دورایردی هرگز ایش
شعله کیلتوردی‌لار آتشکده‌دین * مصحف ایستاب مرشد آگه‌دین
چون مهیا اولدی زنار و صلیب * قوپتی یوز افسون ایلا اول دلفریب
تختی‌دین توشتی تومان مینك‌نازیلا * کیلدی شیخ آلدیغه یوز اعزازیلا
اولتوروب بیر کبرکی جام ایتی نوش * کیم کوروب شیخ ایتی ترك عقل و هوش[53]

Внутренность монастыря уподобили раю,
с большим старанием разукрасили.
В портике поставили трон, покоящийся на небосводе,
украшения и убранство на нем без предела и вне сравнения.
Кокетливая христианка появилась на нем, полная неги,
шейх, увидев ее, погибал каждый миг.
Шейха привели на собрание,
для того чтобы он очернил лицо веры.
Толпились друг возле друга обитатели монастыря,
как постоянные жители, так и проезжие.
Приготовили там в обилии вина,
доставили также множество закусок.
Звук била и напев органа
возвысили голос для оплакивания веры шейха.
Со всех сторон стояло по священнику,

[53] a — л. 272б; b — л. 33б; c — л. 14. Я даю текст по a.

ибо такого рода дела никогда не бывало.
Принесли огня из *аташгаха*
и потребовали свиток [Корана] от знающего руководителя,
[чтобы сжечь его].

Когда были приготовлены пояс и крест,
с сотнями чар бросилась та, обманывающая сердце,
Спустилась с трона с миллионом кокетливых движений,
подошла к шейху с сотней выражений почета.
Остановившись, выпила гебрскую чашу вина,
так что, увидев [это], шейх отказался от ума и рассудка.

Однако едва ли можно предполагать, что Навои был более близко знаком с христианскими обрядами, нежели 'Аттар. Нарисованная им картина, хотя и очень ярка, но вся целиком покоится на традиционном представлении мусульманской литературы о христианском монастыре. Здесь мы находим обычное смешение терминов христианских и зороастрийских, как «аташгах», «гебрская» чаша и т. п.[54]. К реализму в нашем смысле слова Навои, конечно, не стремится. Оставаясь в рамках литературной традиции, он конкретизирует свою тему, уплотняет воздушные невесомые образы 'Аттара путем введения деталей, обогащения обстановочной стороны повести.

11. Рассказ удода придал птицам новую решимость. Они собираются в дальнейший путь. Но для их стаи нужен водитель, без которого трудно пройти эту длинную дорогу в полном порядке. Они бросают жребий, и эта почетная должность достается удоду. Навои в этой части (гл. 68) тоже вводит некоторое довольно логичное дополнение. Птицы уже убедились в знаниях и способностях удода, и потому они обращаются к нему с предложением быть в дальнейшем их вождем. Но удод отклоняет это предложение — он хочет «божьего суда» и боится взять на себя такую трудную обязанность без указания свыше. Тогда бросают жребий, который выпадает на его имя.

Начинается самая трудная часть странствия, перед птицами открывается пустыня, в которой абсолютно ничего нет (гл. 69 <поэмы Навои>). Это повергает их в такой ужас, что одна из птиц задает удоду вопрос о причине такой пустынности. Удод отвечает, что пустыня — преддверие к дворцу великого царя, его величие окружило дворец заповедной полосой. В пояснение своих слов он рассказывает красивую легенду о Байазиде Бистами (гл. 70) и его ночном блуждании по пустыне. Здесь Навои в точности воспроизводит персидский оригинал, почти от него не отступая, что, впрочем, и не удивительно, ибо трудно было бы найти более подходящую притчу для иллюстрации этого момента развития темы.

Птицы подавлены величием той цели, к которой они стремятся, и предлагают удоду, прежде чем идти дальше, снабдить их необходимыми для пути указаниями (гл. 71). Они решают проделать это в такой форме: удод поднимется на мимбар, возложив на голову венец, и всякий, у кого есть какие-либо вопросы, будет обращаться к нему за разрешением своих сомнений.

Таким образом, эта часть составляет параллель к предшествовавшему ряду отговорок. В соответствии с этим Навои излагает ее в той же форме: опять главы группируются по три — вопрос птицы, ответ удода и рассказ в пояснение высказанного положения. 'Аттар строит

[54] В том же рассказе Навои дает дальнейшее добавление к версии 'Аттара и сообщает, что шейх днем пас свиней, а по ночам следил за огнем в *аташгахе*.

эту часть несколько более свободно, не так схематично, у него количество рассказов, сопровождающих ответ, варьирует: почти нигде нет менее двух рассказов, а иногда число их доходит даже до семи. Здесь опять-таки вопрос и ответ у Навои и 'Аттара все время совпадают, причем иногда Навои приближается к 'Аттару до почти точного перевода. Рассказы большей частью заменены другими, и характер их значительно изменился: если в первой части темы их были большей частью взяты из жизни, то здесь мы имеем обыкновенно легенды, взятые из биографий знаменитых шейхов. Это опять показывает, насколько логично Навои распределял свой материал: в первой части, когда перед нами проходил ряд портретов мирских людей, почему-либо страшившихся вступить на путь суфизма, иллюстрации были почерпнуты из круга повседневной жизни, были даны картинки жизни человека, протекающей в сфере обычных его занятий; здесь же речь идет о людях, уже вступивших на «путь», и поэтому и доказательства должны быть заимствованы из суфийских хадисов, поясняющих способы, давшие тому или иному *вали* возможность достигнуть конечной цели.

Первый вопрос, заданный удоду (гл. 72—74),— в чем его преимущество перед другими птицами и почему он удостоился такого почета. Ответ гласит: на него упал взор Сулаймана, и тем самым он сразу же достиг высшей степени. В пояснение излагается рассказ о шейхе Наджм ад-Дине Кубра (гл. 74). Однажды взор его упал на собаку, и она сразу же удостоилась степени святости. Рассказа этого у 'Аттара нет. Навои в данном месте, по всей вероятности, использовал биографию Наджм ад-Дина по *Нафахат ал-унс* Джами, где эта легенда изложена почти в тех же выражениях [55].

Второй вопрос (гл. 75—77) — как быть, когда тело слабо и не может выдержать тяжких испытаний «пути». В ответ удод говорит о нечистоте этого мира — смерть и удаление из него лучше, чем жизнь в нем. В виде примера он рассказывает легенду (гл. 77) о том, как шейх Абу Са'ид Мейхенский по ночам умерщвлял свою плоть и читал Коран, свешиваясь вниз головой в колодезь. Этот рассказ Навои, по-видимому, почерпнул из *Тазкират ал-аулийа'* 'Аттара [56].

Третий вопрос (гл. 78—80), как быть существу, полному грехов, не являются ли они на «пути» препятствием. Удод в ответ указывает на искупающую силу *таубе* (покаяния) и приводит в пример Адама (гл. 80), который, несмотря на свой великий грех, все же не лишился сана пророка и удостоился обращения к нему Аллаха только в силу искреннего своего раскаяния [57].

Четвертый вопрос (гл. 81—83) — как бороться с непостоянством, которое заставляет спрашивающего постоянно менять свои привязанности. Удод отвечает, что это качество свойственно всем тварям, «путь» именно в том и состоит, чтобы преодолеть свои дурные качества. В доказательство он сообщает легенду о шейхе Абу Турабе Нахшаби (гл. 83). У него был мурид, крайне заботившийся о своей наружности. Шейх послал его на бойню и заставил таскать на голове корзину со свежими потрохами. Одежда мурида покрылась грязью и кровью,

---

[55] См.: Джами, *Нафахат ал-унс,* стр. 481.

[56] *Тазкират ал-аулийа',* изд. Никольсона, стр. 325 (Этот рассказ заимствован 'Аттаром из биографии Абу Са'ида, см. Жуковский, *Тайны единения,* стр. 32 и сл. — *прим. В. В. Бартольда).*

[57] Тема, весьма часто разрабатываемая у мусульманских авторов в связи с Кораном (II, 35).

и в конце концов он понял, что наружная чистота не самое важное на «пути» [58].

Пятый вопрос (гл. 84—86) — что делать, если душа непокорна и не подчиняется велениям разума. Удод указывает на необходимость бороться с душевными влечениями и приводит рассказ о царе и дервише (гл. 86), который доказал царю, что тот, подобно ослу, ходит на поводу у своей души. Рассказ этот взят Навои у 'Аттара (б. 1973 и сл.), и поэтому я на нем не останавливаюсь.

Шестой вопрос (гл. 87—89) — Иблис преградил вопрощающему путь, и он не знает, как справиться с этим врагом. Удод говорит, что Иблис имеет власть только до тех пор, пока она удовлетворяет желания своей души, от каждого удовлетворенного желания в ней рождается сотня Иблисов. Это поясняется рассказом о шейхе Абу-л-Хасане Харакани (гл. 89). К нему пришел мурид и жаловался на козни Иблиса. Харакани ответил, что до него к нему приходил сам Иблис и сетовал на этого мурида, жалуясь, что он в своей жадности к миру не оставил в нем ничего для его законного владельца, т. е. Иблиса. Этот рассказ Навои воспроизводит соответствующее место 'Аттара (б. 2007 и сл.) с той лишь разницей, что у персидского поэта не названо имя шейха Такая легенда о Харакани мне у других авторов неизвестна, возможно, что в данном случае Навои просто вставил в рассказ 'Аттара имя знаменитого шейха [59].

Седьмой вопрос (гл. 90—92 <поэмы Навои>) — как быть с любовью к золоту и богатству. Удод в ответ упрекает задавшую ему вопрос птицу в том, что она ослепилась внешней формой и забыла о внутреннем смысле. Он рассказывает притчу (гл. 92) об одном глупце в Багдаде, который накопил денег и всегда носил их при себе привязанными в мешке на шее. Как-то раз он мылся в реке, нагнулся к воде, тяжелый груз перетянул его, и, упав в воду, он утонул. Аналогичного рассказа мы у 'Аттара не находим.

Восьмой вопрос (гл. 93—95) — спрашивающая живет в месте, похожем на рай, и ей не хочется с ним расставаться. Удод называет всю красоту внешнего мира обманом; при ближайшем рассмотрении пышный замок превращается в грязную топку *хаммама*. В доказательство он приводит такой рассказ (гл. 95), который ввиду исключительно художественной формы его я сообщаю здесь целиком.

بير قلندر بار ايدى مبهوت رنگ * صبح و شام آنينك غذاسى ايردى بنك
ترك اهلى ديلك نموداري آنينك * جرعه‌داندا ليلك اسراري آنينك
چون غذا ييب اوزني ايلا ايردى لال * عيش آنكا قيلماق محالات خيال
توشتى كوپراك بير كون اول نانع غذا * منتفع‌نى چيكتى بير ويران آرا
تكيه سالدى بير بوزوغ ديوارغا * سايير اولدى عالم اسرارغا

---

[58] Источник этого рассказа мне установить не удалось. Он вполне гармонирует с тем, что нам сообщают об Абу Турабе 'Аттар и Джами, но ни у того, ни у другого этого предания не имеется.

[59] Интересно отметить строку: كيلدى خرقانى قاشيغه بير مريد. Размер позволяет читать только Харкани. То же самое находим и у 'Аттара: شيخ خرقانى به نيشاپور شد. Вместе с тем Сам'ани совершенно определенно говорит: الخرقانى بفتح الخاء والراء و القاف المفتوحات و فى آخرها النون (см.: Сам'ани, *Китаб ал-ансаб*, л. 194б). По-видимому, в данном случае мы имеем дело с невольным искажением этой нисбы ввиду невозможности применить ее в правильной форме при данном метре.

کوردی اوزنی بیر نزه گلشندا شاد * تیکراسیدا جمع اسباب مراد
مسکنی قصری بناسی بس قوی * ذیلی آنینلك کارگاه مانوی
اوزی بیر تخت اوستیدا جمشیدوش * یانیدا گلچهرهٔ حورشیدوش
عیش ایتیب اول خسرو عالیمقام * تاپیب اول گلچهرهدین هر لحظه کام
بو خیالات ایچرا اول کاشانهدا * یاتمیش ایردی کوشهٔ ویرانهدا
کیم بوزغ نینك کوشهسیدین بیر چیان * نیشی نوکیدا اجل زهری عیان
چیقتی اول ویران طوافین میل ایتیب * سانچار ایردی نیش هریان کیم ییتیب
نوشلبدین کام آلوردا هرزه کیش * اول چیاندین ایرنیکا سانجیلدی نیش
قیچقریب قوپتی قلندر بیقرار * ظاهر ایلاب اضطراب و اضطرار
نی کل و گلشن ایدی نی قصر و تخت * نی یانیدا مهوش فیروزه بخت
اول خیالاتی تاپیب باری خلل * ییب ولیکن ایرنیکا نیش اجل
ییلدی هر نی قیلغانی ایرمیشی خطا * قیلمادی سودی پشیمانلیغ آنکا
سنکا هم مطلق همان دیك کیلدی حال * یول دماغینكغا تاپیب فاسد خیال
چون اجل نیشین ییبان سینکانکاسین * غفلتنك اویقوسیدین اویغانغاسین
هر نیچه قیلسانك فغان و زارلیغ * قیلغوسی یوق بیر سر موئی آسیغ
انکلاغونك کیم کیمدین اولمیش سین یراق * قالغوسی جانینك آرا داغ فراق[60]

Был один каландар, ложно выдававший себя за дервиша,
утром и вечером пищей для него был *банг*.
Его внешний облик был подобен [облику] людей отречения,
но тайны его скрывались в ларце с бангом.
Когда он съедал банг и делал себя таким образом немым,
его усладой было строить пустые мечты.
Как-то раз попало ему побольше той «полезной пищи»,
и среди одной развалины он тянул «душеполезное»[61].
Прислонился к разрушенной стене,
пустился странствовать в мир тайн.
Увидел он себя в веселом парке,
вокруг него собрано все, чего может желать душа.
Жилище его — зáмок с очень прочной основой,
фронтон его — мастерская Мани.
Сам он на троне, подобно Джамшиду,
рядом с ним розоволикая солнцеподобная [красавица].
Веселился этот величавый царь,
и каждый миг удовлетворяла его желания розоволикая.
В этих фантазиях он лежал в том убежище,
в углу развалины,
Как вдруг из угла развалины вышел скорпион,
в острие жала которого был воочию яд смертного часа.
Намереваясь совершить обход развалины, он вышел
и вонзал свое жало во все, что ему попадалось на пути.

---

[60] a — л. 277; b — л. 48; c — л. 19 б.

[61] Интересно отметить применение термина منتفع к бангу. И доныне в Персии это снадобье не принято называть по имени, вместо которого пользуются различными почтительными прозвищами, вроде آقای سید или اسرار طوطی или просто اسرار (См. Browne, *A year*, p. 521, n. 1).

В то время как этот легкомысленный удовлетворял
свои желания со сладкоустой красавицей
в губу его вонзилось жало того скорпиона.
Вскрикнув, вскочил беспокойно каландар,
проявил волнение и смятение.
Ни роз не было, ни цветника, ни замка, ни трона,
ни счастливой луноподобной рядом с ним.
Все эти мечты сразу разлетелись в прах,
он добился... но только укола жала смерти в свою губу.
Понял он, что все его дела были ошибкой,
но раскаяние пользы ему не принесло.
Твое положение совершенно подобно этому,
пустые мечты нашли дорогу в твой мозг.
Когда, наколовшись на жало смертного часа, ты застенаешь[62],
ты проснешься от сна небрежения.
Сколько ты ни будешь стонать и рыдать,
это не принесет тебе пользы ни на волос.
Ты поймешь, от кого ты удалился,
и это положит на твою душу клеймо разлуки.

Основная мысль этого рассказика не нова, она не раз была использована персидскими поэтами[63]. Характерное отличие разработки ее у Навои — живость, непосредственность и какой-то особенно мягкий и теплый юмор. Сцена эта до известной степени напоминает манеру Са'ди. Здесь тот же огромный житейский опыт и вытекающая из него примиренность с жизнью. Навои будто бы осуждает глупца-дервиша, но вместе с тем все время чувствуется снисхождение к его слабости, желание простить это заблуждение, за которое он все равно рано или поздно должен понести кару.

Девятый вопрос (гл. 96—98) — любовь сковала эту птицу, и она не может расстаться с возлюбленным другом. Опять удод разъясняет, что эта любовь обращена только на внешнюю форму, что истинной любви в этом мире обмана быть не может. Подтверждается это крайне любопытным рассказом (гл. 98), источник которого мне установить не удалось. У Аристотеля был мурид, которого он хотел сделать сотоварищем Александра Македонского. Однако юноша влюбился в прекрасную девушку и во что бы то ни стало хотел на ней жениться. Тогда Аристотель прибег к крайнему средству — он дал ей яд, а потом взялся вылечить ее от болезни. Юноша пошел провести вечер с Александром, а Аристотель в это время заставил больную принять сильное слабительное и велел слугам тщательно сохранить все, что из нее выйдет. Юноша вернулся и увидел, что его возлюбленная утратила всю красоту и стала безобразной, было трудно поверить, что это действительно она. Тогда Аристотель велел принести сосуд с вышедшими из нее нечистотами и сказал ученику — вот, что делало ее красавицей, вот то, что ты в ней любил.

---

[62] Это место мне не совсем ясно. Глагола سينكانماك в словарях нет, при производстве этой формы от سينكماك не получается желательного смысла. Допускаю возможность, что в рукописи описка из سينكرانكاسين.

[63] Ср. сцену пробуждения истопника в хаммаме у Джалал ад-Дина Руми в касыде, начинающейся словами (*Куллийат*, Лакнау, 1885, стр. 388):

ندا رسید بجانها ز خسرو منصور * نظر بخلقهٔ جانها چه میکنند از دور

Очень близкую по характеру сцену мы находим также и в «Семи портретах» Низами при описании грез Махана.

Завязка рассказа до известной степени напоминает первый рассказ *Месневи* Джалал ад-Дина Руми[64], но разработана тема совершенно иначе.

Десятый вопрос (гл. 99—101) — спрашивающая птица страшится смерти. Удод указывает на бренность жизни и на то, что смертный час предопределен и избежать его никто не может. У 'Аттара здесь помещен известный рассказ о птице Кикнус, о которой нам придется говорить далее. Навои сообщает легенду о Сулаймане (гл. 101). К нему приходит невидимый для глаз его свиты 'Азра'ил и сообщает, что ему приказано в ближайшем будущем отнять жизнь у стоящего возле престола вельможи. 'Азра'ила поражает только то, что ему велено сделать это не здесь, а в Индии. Вскоре этот вельможа обращается к Сулайману с просьбой, говорит, что его томят злые предчувствия, и просит отпустить его в путешествие. Получив разрешение, он едет в Индию, и там 'Азра'илу удается выполнить возложенное на него поручение.

Одиннадцатый вопрос (гл. 102—104) — она всегда страдает от скорби и печали. Удод отвечает, что скорбь и радость этого мира — преходящи, на них не стоит обращать внимания. Он ссылается на пример одного богача в Египте (гл. 104), который обладал всем, что только можно пожелать, но всегда пребывал в скорби. На вопрос о причинах этого он отвечал, что мир для него без «единого друга» — тюрьма.

Двенадцатый вопрос (гл. 105—107) — она не имеет своей воли, она всегда только повинуется приказам других. Удод одобряет это и говорит, что покорность велению — высшее совершенство. Все беды проистекают от непокорности, как мы это видим из рассказа о непослушании Иблиса, отказавшегося поклониться Адаму (гл. 107).

Тринадцатый вопрос (гл. 108—110) — каким образом на «пути» можно быть чистым, искренним (*пакбаз*). Удод для достижения чистоты считает необходимым полное отречение от всего, чем она обладает в мире. В пример он приводит Ибрахима ибн-Адхама (гл. 110), рассказывает обычную для большинства сборников биографий суфийских шейхов легенду[65] о его отречении от престола, а затем добавляет такую характерную сценку. После бегства из Балха Ибрахим поселился в горах около Нишапура. Там его однажды посетило несколько *кутбов* с целью подвергнуть испытанию. Его спросили, кто он. Он ответил: «Некто из Балха». *Кутбы* решили, что он еще недостаточно созрел, ибо Балх еще не вышел из его памяти[66].

Четырнадцатый вопрос (гл. 111—113) — какое значение имеют на «пути» высокие помыслы (*химмат*). Удод признает высокие помыслы одним из вернейших способов как можно скорее достичь успеха и сообщает легенду из жизни известного персидского поэта шейха Ахмад-и Джама (гл. 113). Он говорил про себя, что в день Страшного суда будет просить бога освободить всех грешников из ада, или же сделать его тело настолько огромным, чтобы, кроме него, ни для кого места в аду не осталось, и ввергнуть его в ад, выпустив взамен всех других. Интересно отметить выраженно буддийский характер этого предания.

Пятнадцатый вопрос (гл. 114—116) — какие выгоды на пути дает справедливость (*инсаф*). Удод отвечает, что справедливость — залог спасения и краеугольный камень всего учения. В качестве образца

---

[64] См. Руми, *Месневи*, лит., стр. 2, 11. Английский перевод Редхауза (см.: Rumi *Mesnevi*, pp. 4—18).

[65] См. *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, I. 87.

[66] Этого рассказа в известных мне сборниках биографий я не нашел.

справедливости он приводит известного ходжу Мухаммада Парса. Однажды он совершал хаддж со своим муридом Бу Насром. Паломники, бывшие с ним, попросили его помолиться о них всех, дабы хаддж их был принят, но шейх ответил, что он предпочитает молитву своего ученика, ибо она более доходчива.

Шестнадцатый вопрос (гл. 117—119) — допустима ли дерзость по отношению к Симургу. Удод говорит, что это дозволено только тем, кто посвящен в его великие тайны и является к нему близким. В подтверждение приводится следующий рассказ (гл. 119), который ввиду его исключительного изящества я опять-таки сообщаю целиком:

بار ایدی دیوانهٔ عالیصفات * خلق مجنون الحق آیتیب آنی آت
چونکه حق یادی آنکا محبوب ایدی * تون و کون بو یادیلا مغلوب ایدی
سوز دیسا حق‌غا قیلور ایردی خطاب * حق تیلیدین اوق بیرور ایردی جواب

بیربهار ایّامی عزم ایلاب سفر * اوزکا بیت اللهنی ایلاب مقر
چون ریاضتدین تنی ایردی نحیف * مینمیش ایردی مرکبی اول هم ضعیف
تون قارانغو ایردی و توتتی یاغین * کوردی مجنون صعب اول یان بارماغین
بیر بوزوغ کوردی و ساکن‌بولدی اول * دیدی ای تنکریم ایشاکدین واقف اول
کیردی مرکب‌نی قویوب ویرانه‌غا * اویقو غالب بولدی اول دیوانه‌غا
یاتتی باش آستیغا قویوب بیرکیساك * اول بوزوغدین تاشقاری قالدی ایشاك
کوزی بارغاج اویقوغا ابر بهار * تیزراك قیلدی یاغین‌غا آشکار
توکتی ویران ایچرا هر یاندین سونی * تیلبه باشیدین چیقاردی اویقونی
قوپتی و اولتوردی تورغونچه یاغین * چون یاغین توردی بیلیب بارور چاغین
چیقتی مرکب‌نی قیلورغه تیزتك * یوق ایدی ویرانه تاشیدا ایشاك
قویدی یوز مجنون‌غه بیحد اضطراب * تنکریغه قیلدی غضب بیرلا خطاب
کیم سنکا مرکب‌نی تاپشوردوم بو دم * یخشی اسرادینك کرم قیلدینك کرم
ایل سنینك مهمانلیغینك‌غا بارماسا * مرکبین وادی ساری باشقارماسا
بولماغای ایردی بو بی‌پروالیغینك * غفلت ایچرا محض استغنالیغینك
تیره تونداتاپدیدار ایلادینك * اسراماقدین مرکبیم عار ایلادینك
کونکرانیب هریان اورار ایردی قدم * غایبین ایتارکا مجنون دژم
چون چاقیلدی بیر عجب رخشنده برق * ایلادی عالم‌نی انواریدا غرق
مرکبین کوردی که اوتلایدور یوروب * خار و خس‌غه هر طرف آغزیزین اوروب
کورکاج آنی تیلبه بولدی شادمان * میندی داغی یول‌غا توشتی اول زمان
تندلیغ لارنی باشیدین تاشلادی * لطفلار بیرلا نوازش باشلادی
کای منینك جسمیم آرا جانیم خدا * بلکه یوز جانیم سنکا بولسون فدا
گرچه اول دم مرکبیم‌کا باقمادینك * غایب ایلاب بوینیغه ایب تا قمادینك
منکا بوزلاندی عجب اشفته‌لیغ * قهردین قیلدیم سنکا الفته‌لیغ
چون ایشاك‌نی تاپشوروب ایردیم سنکا * آنی تاپشورماق کیراك ایردی منکا
ایسراماق‌دا چونکه تقصیر ایلادینك * تند کورکاج مینی تدبیر ایلادینك
چاره ایلاب چاقماقینك‌نی چاقیبان * کوز یاروتور مشعلینك‌نی یاقیبان
کوزومه آنی نمودار ایلادینك * در محل بو لطف اظهار ایلادینك
تندلیغ‌دا گرچه مین ایردیم محق * سین هم ایرمیش‌سین حریف بس مدق

گیم بو وقتدا ایلادینك ظاهر منكا * غایبیمنی ایلادینك حاضر منكا
دیكانیمدین بی‌مدار ایتینك مینی * قیلغانیمدین شرمسار ایتینك مینی
سین نیكیم قیلدینك اونوتدوم من تمام * سین هم اوتكانی اونوت لطف ایلاعام
مین اونوتدرم ایلابان ظاهر وفاق * سین داغی آنی ارنو تسانكك یخشیراق
مین سینی دیب قیلماغوم‌دور چون خجل * سین مینی هم قیلمه آیتیب منفعل
مین سینی بو قصه‌دین توتتوم معاف * سین داغی كونكلونك مینیدین ایلا صاف
اوزینی هردم ستایس‌لار قیلیب * حق‌نی هم موندا‌غ نوازشلار قیلیب
تیلبه رازی گرچه نا معقول ایدی * چون محبت دین ایدی مقبول ایدی
بولسه هر مجنون بو یانلیغ راز آنكا * هم یتار گستاخ‌لیغ هم ناز آنكا
تنكریغه چون گیم بو ایل محبوب دور * هر نی محبوب ایلاسا مرغوب دور[67]

Был некий обладавший высокими свойствами *диване* —
люди дали ему имя Маджнун ал-Хакк.
Так как он любил поминание Истины,
то ночью и днем был охвачен поминанием ее.
Если он говорил слово, он обращался к Истине,
из ее же уст он давал и ответ.
Как-то раз в весенний день он предпринял путешествие,
назначив себе местопребывание в «доме божием».
Так как от умерщвления плоти тело его было тщедушным,
он сел на верховое животное, тоже слабое.
Ночь была темная, и начинался дождь,
увидел безумный, что ехать в ту сторону трудно.
Он увидел развалину, остановился
и сказал: «Боже мой, позаботься об осле!»
Вошел он в руину, оставив осла,
и сон овладел тем безумным.
Он лег, положив под голову кирпич,
осел остался снаружи той развалины.
Когда глаза его сомкнул сон,
весенняя туча быстро выявила дождь,
пролила в руину свою воду
и из головы безумца прогнала сон.
Он вскочил и сел, пока не перестал дождь [сидел],
а когда дождь перестал, увидел, что время ехать.
Вышел он, чтобы подогнать свое животное,
но не было снаружи развалины осла.
На безумца напало беспредельное волнение,
он с гневом обратился к богу:
«Я тебе только что поручил животное,
хорошо ты уберег его, милость оказал, милость!..
Если бы люди не ездили к тебе в гости,
не направляли своих животных в долины,
Не было бы у тебя такой беспечности,
твоя полная независимость — только в небрежности.
Ты заставил мое животное исчезнуть среди темной ночи,
позором счел постеречь его!?»
Ворча про себя, бродил во все стороны в поисках
исчезнувшего мрачный безумец.

[67] a—л. 279б; b—л. 56б; c—л. 22б.

Как вдруг сверкнула изумительно слепящая молния
и утопила мир в своих блистаниях.
Увидел он свое животное, что оно пасется, отойдя
и со всех сторон тыча свою морду в тернии и колючки.
Увидев его, безумец развеселился,
сел на него и пустился в путь тот же час.
Грубости он изгнал из своей головы
и начал ласкаться с любезностями:
«О боже! ты — душа в моем теле,
более того, пусть сто моих душ будет принесено тебе в жертву.
Хотя, когда ты не посмотрел за моим животным,
дал ему исчезнуть и не привязал к его шее веревки,
Меня заставило похолодеть изумительное смятение,
и от гнева я причинил тебе смущение.
Когда я поручал тебе осла,
мне же нужно было поручить его тебе.
Ты сделал упущение в присмотре,
но, увидев меня гневным, придумал, как помочь.
Найдя средство, ты выбил искру из своего кремня
и зажег свою озаряющую очи свечу,
Ты показал его моим глазам
и очень уместно оказал эту любезность.
Хотя я и был прав в моей резкости,
но ты все-таки оказался очень сообразительным товарищем тем,
Что в это время показал мне его
и доставил мне моего беглеца.
Ты лишил меня основания в моих речах,
заставил меня устыдиться моих поступков.
Все, что ты сделал, я целиком забыл,
ты тоже случившееся забудь, окажи общую милость.
Я забыл, если ты, присоединившись ко мне,
тоже забудешь, будет лучше.
Так как я не буду тебя стыдить словами,
то и ты своими речами не пристыживай меня.
Я простил тебе это происшествие,
ты тоже очисти свое сердце от меня».
Каждый миг он восхвалял себя
и ласкал также и Истину таким образом.
Тайна безумца хотя и была неразумной,
но так как она проистекла от любви, она была принята.
Если бы у каждого безумца была такая тайна,
ему подобала бы и дерзость и ласка.
Так как эти люди любимы Истиной,
то что бы ни сделал возлюбленный — все желанно.

Семнадцатый вопрос (гл. 120—122) — как быть тому, кто от всех отделился и живет мечтой о Симурге. Удод отвечает, что такая любовь — только притязание, важна его любовь к ней, а не наоборот. В подтверждение приводится рассказ о шейхе Байазиде Бистами, взятый из соответствующего места у 'Аттара (б. 2806 и сл.).

Восемнадцатый вопрос (гл. 123—125) — она полагает, что уже достигла совершенства. Удод упрекает ее в эгоизме и самоослеплении и рассказывает легенду о шейхе Абу-Бакре Нишапури, почерпнутую у 'Аттара (б. 2894 и сл.).

Девятнадцатый вопрос (гл. 126—128) — чем утешить себя в «пути»

и как рассеять скорбь. Удод отвечает, что надлежит ощущать радость только при мысли о Симурге, все же остальное отбросить. В доказательство он приводит изречение 'Абдаллаха Ансари: только то сердце можно назвать сердцем, которое наполнено богом.

Двадцатый вопрос (гл. 129—131) — о чем просить его, когда он, наконец, будет найден. Удод восклицает, что ничего, кроме него самого, просить нельзя, ибо он — это есть уже все. Это подтверждается словами шейха Абу-Са'ида Харраза, который хотя и молился вместе с другими, но желаний уже более не имел. Ибо чего мог он желать, кроме бога, которого и так уже нашел!

Двадцать первый вопрос (гл. 132—134) — какой подарок нести этому шаху. Удод советует нести то, чего там нет, а там есть все, кроме скорби и сердечных мук. Пояснением к этому служит большой, очень своеобразный рассказ, которого у 'Аттара нет. Некий могучий царь имел сына, которого он заключил в замок, чтобы краса его не погубила всего мира. Отец умер, и сын занял его место на престоле. Как-то раз он играл на площади в чауган. Народ, обезумев от его изумительной красоты, идет за ним следом и день и ночь стоит толпой вокруг его сада. Так как толпа не желает расходиться, молодой шах предлагает, чтобы всякий изготовил какую-нибудь вещь, которую умеет делать. Если вещь понравится, он подарит мастеру свою дружбу, если нет, предаст его пытке и велит отрубить голову. Вслед за тем шах переодевается и начинает неузнанным бродить по городу и подсматривать, кто что делает. Все изготовляют различные предметы, которыми он уже обладает. Наконец, он находит одного чужестранца, стенающего и проливающего слезы. У него ничего нет, он ничего не умеет и может подарить шаху только свои тяжкие вздохи и горестные стоны. Растроганный шах входит к нему в хижину, осыпает ласками и повергает в высшую радость.

Всякий, кто знаком с персидской литературой, сразу же заметит, что рассказ этот сплетен из множества разных мотивов, разбросанных по отдельным произведениям персидских авторов. Тут и прекрасный шахзаде, и игра в чауган, и ночные похождения шаха, но все это в таком сочетании дает весьма оригинальную и эффектную картинку, которая представляет собой одну из наиболее изящных страниц поэмы.

12. С двадцать вторым вопросом (гл. 135—137) — какова дорога к Симургу и как ее пройти [68], — мы переходим к следующей части поэмы, знаменитому описанию «семи долин» (*хафт вади*), т. е. семи главных этапов на пути мистического совершенствования. Часть эта построена по той же схеме с той только разницей, что здесь уже нет вопросов и каждой долине посвящено только по два отрывка: 1) название и характеристика ее и 2) пояснительный рассказик. Здесь опять-таки Навои сохраняет прежний принцип — описание долины дается в выражениях, очень близких к персидскому оригиналу, рассказ же от 'Аттара не зависит и строится из собственного материала. Эта часть может считаться самой трудной, ибо дать исчерпывающую характеристику весьма сложных психических явлений в *одном* небольшом рассказике, конечно, несравненно труднее, чем в пяти, шести или даже семи рассказах, как у 'Аттара.

Первым этапом на пути является долина искания (*талаб*) [69], описание которой у обоих авторов почти буквально совпадает, как, например, первая строка:

---

[68] У 'Аттара см.: *Мантик ат-тайр*, б. 3202 и сл.
[69] Там же, б. 3252 и сл.

Н	ʻА
چون طلب وادی‌سیغهٔ قویسانك قدم	چـون فـرود آئـی بوادی طـلـب
الـنـیـنکا هردم کلور یوزمینك الم	پیشت آید هر زمانی صـد تـعـب
Когда ты ступишь в долину исканий, каждый миг тебе встретится сто тысяч горестей.	Когда ты спустишься в долину искания. каждый миг тебе встретится сотня страданий.

Для характеристики этой долины[70] <в поэме Навои> приводится такой рассказ. У некоего царя был сын изумительной красоты, по которому томились все обитатели той страны. Как-то раз на прогулке толпа взирала на него, изнывая. Он заметил двоих человек среди толпы и приказал привести их. Одного он велел заключить в тюрьму, а другому поручил кормить своих собак. Раз их спросили, довольны ли они своим положением. Оба ответили, что ни о чем лучшем они не могли и мечтать. Царевич из засады услышал этот ответ и в награду за искренность сделал обоих своими приближенными.

Вторая долина (гл. 138—139) — долина любви (*ʻишк*)[71]. Ее сущность поясняется следующим рассказом. Знаменитый грамматик ал-Асмаʻи, проходя по пути, сел отдохнуть под деревом на берегу ручья. Он увидел камень, на котором было написано: «Чем помочь в любви?» Вынув чернильницу, он тут же написал ответ: «В этом водовороте страсти стремись к чистоте». На другой день он опять пришел туда и увидел новый вопрос: «А если он нуждается в свидании и не может скрыть любви, что тогда?» — «Тогда пусть умрет, освободясь от огня любви»,— написал ал-Асмаʻи. Через несколько дней он снова зашел в это место и нашел там влюбленного, который разбил себе голову об этот самый камень и лежал бездыханным.

Рассказ этот по существу представляет собой парафразу известного хадиса: من عشق فعفّ ثم مات مات شهيدا[72]. Источник, из которого его почерпнул Навои, мне установить не удалось, но арабское происхождение его несомненно. Это типичный любовный анекдот, очень близкий по характеру к рассказам ас-Сарраджа, ал-Бикаʻи и других авторов этого типа.

Третья долина (гл. 140—141) — долина познания (*маʻрифат*)[73]. Характеризуется она известным рассказом о слепых и слоне, неоднократно излагавшемся суфийскими поэтами Персии[74].

Четвертая долина (гл. 142—143) — долина независимости (*истигна*)[75]. Ее особенности напоминают Навои игру в шахматы. Когда начинается игра на доске — изумительный порядок, полная закономерность. Но стоило только игре закончиться, доску приподняли, и все фигуры перемешались, порядок исчез, и шах лежит рядом с пешкой.

---

[70] Я воздерживаюсь от изложения описания долин, ибо передать его в нескольких словах почти невозможно, и, кроме того, по переводу Гарсен де Тасси с ним легко можно ознакомиться.

[71] См. *Мантик ат-тайр*, б. 3313 и сл.

[72] См. Суйути, т. 2, стр. 373 (со слов ʻАйше). Другая версия того же хадиса со слов Ибн ʻАббаса من عشق فكتم و عف فمات فهو شهيد (Там же).

[73] См. *Мантик ат-тайр*, б. 3456 и сл.

[74] Старейшая версия у Сана'и в *Хадикат ал-хака'ик*, стр. 9—10. Перевод у Browne, *Literary history*, vol. II, p. 319. Следующая по времени обработка принадлежит Руми, *Месневи*, лит. кн. III, стр. 224.

[75] *Мантик ат-тайр*, б. 3558 и сл.

Пятая долина (гл. 144—145) — долина признания единства (*таухид*) [76]. Для объяснения ее значения приводится рассказ о шейхе Абу-л-Мансуре. Он видит во сне ми'радж пророка и наблюдает, как пророк, достигнув престола бога, удостаивается вопроса, чего он хочет. Мухаммад просит о прощении для грешников его общины, но о себе самом умалчивает. Шейх потом долго ломает себе голову, не будучи в состоянии постигнуть причину этого. Наконец ему является во сне пророк и говорит: مینلیق — понятия «я» там уже не было.

Шестая долина (гл. 145—146) — долина смятения (*хайрат*) [77]. Иллюстрацией к ней служит большой рассказ о царевне и гуламе, взятый у 'Аттара (бб. 3792—3871) и изложенный довольно близко к оригиналу, хотя и с некоторыми несущественными отступлениями.

Наконец, седьмая долина (гл. 146—150) — долина нищеты и небытия (*факр ва фана'*) [78].

Здесь Навои нарушает строго выдержанный план и дает уже не один рассказ, а целых четыре, что весьма понятно, ибо объяснить суфийское *фана'* — задача нелегкая. Гл. 147 посвящена рассказу о шейхе Абу-л-'Аббасе ал-Кассабе ал-Амули [79]. Какой-то нечестивый человек приходит к нему в *ханаку* и хочет совершить обряд очищения (*тахарат*), но при этом разбивает всю глиняную посуду. Когда ему говорят, что посуды больше нет, он требует бороду самого шейха, чтобы утереться ею. Шейх в экстазе восклицает: «Это правильно: зачем сыну мясника (*писар-и бузкуш*) борода!» Такое смирение заставляет пришельца покаяться [80].

Гл. 148 — рассказ о самоуничижении шейха Накшбанда. Он сравнивал себя с дохлой собакой и говорил, что она лучше его, ибо она была верна своему господину, а он — предатель. Видя следы собаки на дороге, он целовал их.

Гл. 149 — передает имеющуюся у 'Аттара (б. 3958 и сл.) притчу о собрании мотыльков, желавших установить, что такое свет свечи.

Гл. 150 — изречение шейха Суфйана Саури, который на вопрос о том, как достигнуть бога, сказал, что дорога ведет через тысячу морей, за которыми находится кит, каждым глотком проглатывающий оба мира вместе с их обитателями.

Далее (гл. 151—153) Навои вводит весьма существенное дополнение в ход повествования 'Аттара. В персидской поэме предел пути — небытие, но суфийская теория признавала за небытием еще одну стадию, как бы из нее вырастающую или являющуюся ее обратной стороной. Это *бака'* — вечная жизнь, возникшая вследствие утраты индивидуального «я», растворения его в «Я» космическом. Выяснению этого вопроса и посвящены следующие три отрывка, из которых последний содержит рассказ о Маджнуне, разговаривавшем с Лайлой в ее отсутствие. Его упрекнули за это, но он ответил, что Лайла здесь, ибо она живет в его душе.

После этого мы подходим к кульминационной точке поэмы (гл. 154) — птицы достигают конечной цели. У 'Аттара этот момент построен на игре слов سی‌مرغ = سیمرغ. Навои здесь оказался в безвыходном положении, ибо сохранить эту игру слов, ради которой, в сущ-

---

[76] Там же, б. 3673 и сл.
[77] Там же, б. 3779 и сл.
[78] Там же, б. 3920 и сл.
[79] Учитель шейха Абу-л-Хасана Харакани.
[80] Рассказ этот почти в тех же выражениях находится у Джами в *Нафахат ал-унс*, стр. 325 (со слов шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра).

ности говоря, и была написана персидская поэма, он ввиду отсутствия аналогичных созвучий в турецком языке не мог. Он ограничивается передачей самого смысла:

كيم قيليب سيمرغ اوتوز قوش هوس * اوزلارين كوردىلار اول سيمرغ و بس

Тридцать птиц стремились к Симургу
и увидели, что они сами и есть Симург и только.

Навои, по-видимому, ощущал известную неуклюжесть этого места и поэтому постарался восполнить художественный недостаток пояснениями, которых у 'Аттара нет. Он истолковывает приведенную выше строку и указывает, что это и есть тайна من عرف, т. е. тайна хадиса من عرف نفسه فقد عرف ربّه [81] и добавляет к этому весьма интересный бейт:

سين‌دا هم بالقوه اول موجود ايرور * فعل‌غه كلسه روا مقصود ايرور

В тебе тоже он существует потенциально,
если он станет активным, цель будет осуществлена.

Эта строка весьма интересна наличием в ней философских терминов بالقوه = δυνάμει и بالفعل = ἐνεργείᾳ, 'Аттаром в его поэме не применяемых. Термины эти заимствованы суфизмом у философов, которые в свою очередь почерпнули их из греческих философских работ [82]. В трудах первых теоретиков суфизма они не встречаются и более широкое распространение в суфийской литературе получают только с XIII в. Появление их здесь явно доказывает, что Навои не ограничивался поэтической суфийской литературой. но пользовался также и соответствующими научными работами.

Впрочем, Навои спешит сейчас же оговориться и отвратить упрек в слишком вольном обращении с текстом 'Аттара:

اوز باشيمدين سالماديم بو نوع طرح * ايلاديم عطار اسرارينى شرح

Я не из собственной головы предпринял такого рода [дополнения],
я [только] истолковал тайны 'Аттара.

Следует рассказик (гл. 155), поясняющий, в каком смысле надо понимать предшествовавшее изложение. Некий влюбленный воспевает свою возлюбленную, сравнивая ее с кипарисом и т. д. Она гневается и говорит, что такие сравнения недопустимы, ибо разве кипарис может ходить. Он объясняет, что хотя это и не точное сравнение, но намерения у него были самые добрые. К этому добавлено еще изречение 'Абдаллаха Ансари (гл. 156): «Лучше петь песню, желая прославить Аллаха, чем бессмысленно механически читать Коран». Завершается весь этот отдел молитвой (гл. 157) обычного суфийского типа.

В главах 158—159 Навои снова обращается к 'Аттару и воспевает его в самых восторженных выражениях. Сначала он сравнивает его с птицей 'Анка, называя его столь же единственным и ни с кем не срав-

[81] Ср. Жуковский, *Раскрытие скрытого,* стр. 247. Этот хадис в канонических сборниках встречается реже.
[82] Ср. Dieterici, p. 188, Anm. zu 2 20.

нимым, а затем объясняет причины, побудившие его подражать *Мантик ат-тайр*.

قوش تیلی بیرلا بیان ایلاب کلام * طوطیٔ گویا دیك اولدی خاص و عام
فارسی آیین اولوس فهم اتیلار * بارچه مخفی دقتیغه یتی‌لار
غیر خیل ساده اتراك فقیر * کیم آلاردا کم دور ادراك کثیر

Когда он изъяснил речь (или *калам* в терминологическом смысле. — *Е. Б.*)
птичьим языком,
и избранные и простой люд уподобились говорящему попугаю.
Народы, живущие по обычаю персидскому, поняли
и постигли все скрытые тонкости,
Кроме простодушного племени бедных турок,
ибо у них редко бывает широкое [обильное] постижение.

Другими словами, не только личный интерес влек его к этому произведению, но и желание распространить его среди турок, не обладающих достаточным знанием персидского языка.

Далее излагается легенда о птице Кикнус (греч. κύκνος) <лебедь> и ее предсмертной песне, соответствующая у ʿАттара рассказу (б. 2295 и сл.) и изложенная в выражениях, очень близких к персидскому оригиналу:

H	ʿA
بار ایدی ققنوس دیکان بر طرفه طیر	هست ققنس طرفه مرغی دلستان
هندو ملکیدا آنکا آرام و طیر	موضع این مرغ در هندوستان
Была странная называемая Кикнус птица,	Кикнус — это странная, похищающая сердца птица,
покой и полет ее в царстве Индии.	Место этой птицы в Индустане.

Но цель изложения этого рассказа совсем иная. С Кикнусом сравнивается ʿАттар, сладкогласный великий поэт:

شیخ گویا کیلدی چون اولغی طیر * کیم نوا ایچرا قیلیب عمریدا سیر

Шейх оказался словно бы этой птицей —
он среди песен странствовал по всей жизни.

Легенда о Кикнусе содержит в себе элемент мифа о фениксе — Кикнус сжигает себя на костре, и из его пепла вылетает новый Кикнус. Навои спешит оговориться, что этим сравнением он отнюдь не хочет назвать себя самого молодым Кикнусом, родившимся из пепла ʿАттара:

من دیمایکیم اول آتادور من اوغول * او شه عالی‌صفت من بنده قول

Я не хочу сказать, что он — отец, я — сын,
он — обладающий высокими свойствами царь, я — слуга и раб.

13. На 160-й главе начинается заключительная часть поэмы, не имеющая аналогии у ʿАттара. Это как бы ряд торжественных аккордов,

которыми Навои заканчивает патетическое повествование о «долинах». Состоит оно из семи молитвенных обращений (*мунаджат*), из которых каждое пользуется терминологией соответствующей «долины». Построено оно так же гармонично, как и предшествовавшие части, и каждый отдел распадается на две главы — молитва и сопровождающий ее краткий рассказ.

Содержание их сводится к следующему: 1) Молитва первой долины (гл. 160—161) — рассказ о шейхе Байазиде Бистами. Некий мурид посещает его на пути в Мекку. Возвращаясь назад, он снова заезжает к шейху и сообщает, что видел «дом» Ка'бу, но хозяина в нем не было. Байазид восклицает: «Хозяин был все время с тобой в пути!» 2) Долина любви (гл. 162—163) — рассказ о Кайсе ибн 'Амире. Его однажды спросили, как его имя. Он ответил: «Лайла!», т. е. «я» его совершенно уничтожилось. 3) Долина познания (гл. 164—165) — отшельник посещает царя. Тот приглашает его сесть и говорит, что сейчас ему принесут то, чего он хочет. Отшельник отвечает, что он хочет только бога. Все, что ему нужно, ему дает бог, царь ему ничего не может дать. 4) Долина независимости (гл. 166—167) — рассказ об Ибрахиме, ввергнутом в огненную печь. Гавриил спрашивает его, не нужно ли ему чего-нибудь. Он отвечает: «Если от тебя, то ничего!» 5) Долина смятения (гл. 168—169) — некий влюбленный в страданиях умирает и молит Аллаха, чтобы к нему пришла возлюбленная, ибо он хочет сказать ей хоть два слова. Желание его исполняется, но от смятения он ничего не может выговорить. Когда он приходит в себя, его возлюбленной уже нет, и он так и умирает, ничего ей не сказав. 6) Долина признания единства (гл. 170—171) — рассказ о султане Махмуде и его паже Айазе. Махмуд, стоя у ложа его, любуется его красотой. Тот не спит, но притворяется спящим. Махмуд замечает это и спрашивает его, зачем он кокетничает. Айаз отвечает, что его самого в это время не было, для него реальностью был только Махмуд. Этот рассказ представляет собой очень свободную парафразу аналогичной темы 'Аттара (б. 3740 и сл.). 7) Долина небытия (гл. 172) — изложение молитвы одного шейха, не названного по имени, который просил сделать его небытие столь же абсолютным, как бытие бога.

На этом кончается поэма, и следуют еще пять отрывков, с самой темой связи не имеющих. Гл. 173 — история возникновения *Лисан ат-тайр,* сообщенная нами выше (стр. 380 и сл.). К ней в виде пояснения приложен рассказик (гл. 174) о том, как на одной из улиц Герата рухнула стена. Народ в смятении окружил место катастрофы, а присутствовавший при этом дервиш впал в экстаз. На вопрос о причинах этого он ответил, что уже давно видел, как она клонилась в сторону улицы. Если даже мертвая стена в конце концов добилась осуществления своего желания, то неужели он, живой, не увидит осуществления своей мечты?

Навои сообщает это в виде утешения себе и пытается таким образом укрепить свою надежду на то, что и его мечты когда-нибудь сбудутся. Следует глава о тахаллусе (гл. 175), полностью приведенная нами выше, посвящение султану Хусайну Абу-л-Гази (гл. 176) и заключение (гл. 177), содержащее дату окончания поэмы, — 904/1498-99 г.

Датой рождения Навои принято считать 844 г. х. Выше (стр. 383) мы видели его собственное указание на то, что к сочинению *Лисан ат-тайр* он приступил шестидесяти лет. Если это указание точно, то отсюда можно заключить, что работа подвигалась очень быстро, и для завершения ее потребовалось менее года. Такой расчет вполне совпадает с его собственным описанием хода работы. Если он действительно писал по 40—50 бейтов в ночь, то, конечно, работа должна была быть за-

кончена в сравнительно весьма небольшой промежуток времени, однако лишь при том условии, что все необходимые материалы им уже были собраны заранее.

IV

14. Мы подвергли поэму Навои самому обстоятельному рассмотрению, не упуская при этом из виду послужившего для нее образцом персидского произведения. Этот анализ позволяет нам прийти к следующим выводам.

Как мы видели, Навои не имел намерения создать оригинальное произведение. Сначала он поставил себе задачей дать перевод поэмы 'Аттара, потом, не будучи в состоянии преодолеть встававшие на его пути затруднения, решил дать пересказ, который должен был служить чем-то вроде комментария к персидскому оригиналу. Он отнюдь не склонен приписывать себе какие-либо особые заслуги и отводит себе самую скромную роль, авторство безоговорочно уступая 'Аттару. Он идет даже еще дальше в своей скромности и утверждает, что выловил из необъятного моря 'Аттара только «щепки», не добыв жемчугов.

Вполне понятно, что при таком задании Навои должен был сохранить основной план распределения материала и в изложении фабулы следовать линиям, намеченным его предшественником. Но мы видели, что в деталях Навои позволил себе весьма значительные отступления. Сохраняя основные вехи 'Аттара, он расположил материал более систематично, в построении отдельных частей придерживаясь строгого единообразия и почти без отклонений выдерживая раз намеченную схему (параллелизм части «отговорок» — части «вопросов»). Кроме того, в самую фабулу им был введен ряд дополнительных тематических мотивов, назначение которых было сделать ход действия более логичным и объяснить психологически основные его моменты. В результате повествование утратило абстрактный, не зависящий от времени и пространства характер, которым оно обладало у 'Аттара, и, так сказать, обросло плотью, стало более реальным и человечным.

15. В суфийском эпосе огромное значение имеют вставные рассказики — притчи, которые в этого рода поэтических произведениях применяются уже со времен Сана'и [83]. Наличие этих рассказов обусловливает собой всю структуру поэм. Если у Сана'и их еще сравнительно мало и они всецело подчинены общему плану поэмы, то уже у 'Аттара количество их начинает возрастать, так что в некоторых произведениях они окончательно заслоняют собой фабулу, привлекая к себе главное внимание. Тематический материал этих рассказиков крайне богат и разнообразен, источники их весьма часто поддаются определению лишь с большим трудом. Вместе с тем сразу же бросается в глаза то обстоятельство, что во многих случаях эти рассказы с мировоззрением ислама имеют лишь очень слабую связь. В произведениях 'Аттара намечается целый ряд таких притч, обладающих ярко выраженным буддийским или

---

[83] По-видимому, они ведут свое происхождение от притч, которыми украшали свои беседы суфийские шейхи с самых первых времен суфизма. Примеры подобного рода рассказиков в огромном обилии можно найти в биографии шейха Абу Са'ида Мейхенского, Абу-л-Хасана Харакани и др. В прозаической форме, смешанной со стихами, их можно найти в «Псевдо-Маназил» 'Абдаллаха Ансари. Вопрос этот заслуживает более обстоятельного рассмотрения, и я посвятил ему отдельную работу, которая, если будет суждено, вскоре может увидеть свет. <См. стр. 63—83 наст. изд.; Ср. БС I № 3. — *Ред.*>

манихейским характером. Приходится предполагать, что источником таких рассказов являлась народная словесность, в которой старые верования в скрытой форме продолжали держаться и после победы ислама. Вопрос этот крайне сложен, и углубляться в него здесь неуместно. Отмечу только то, что для истории персидского мышления чрезвычайно важно собирание и приведение в известный порядок всего этого огромного материала. Отсюда следует, что притчи Навои для нас не менее важны, ибо, несмотря на национальные особенности, творчество его все-таки всецело покоится на тех же предпосылках, как и вся литературная жизнь мусульманского Востока. Потому я счел необходимым выше обратить серьезное внимание на все эти рассказики и вкратце зафиксировать содержание каждого из них. Переходя к рассмотрению их роли в общей структуре поэмы, можно отметить следующее. Навои ввел в «Птичий язык» 63 рассказа (общее число значительно меньше, чем у 'Аттара). Из них только 12 представляют собой передачу соответствующих рассказов персидской поэмы, остальные 51 являются нововведением. Следовательно, из общего числа рассказов 81% должен быть отнесен на счет оригинального творчества Навои, и тем самым становится очевидно, что в деталях персидская и турецкая поэма имеют очень мало общего.

Источники, из которых Навои черпал темы для этих рассказов, поскольку было возможно, отмечены выше. Сводя здесь вместе все сказанное, мы видим, что Навои пользовался весьма разнообразным материалом: коранические легенды, хадисы, жития шейхов, арабская любовная беллетристика, персидская поэзия, — все это, по-видимому, было ему весьма хорошо известно. Но помимо рассказов, покоящихся на литературной традиции, мы находим у него и ряд сценок, которые своим происхождением, вероятно, обязаны богатой опытом жизни Навои. К этой группе можно, например, отнести гл. 26, 32, 35, 38, 41, 44, 47, 50, 53, 56, 59 и 95. В этих рассказах нет определенной pointe, они не заточены в форму анекдота, как это делается в большинстве случаев, но зато в них чувствуется непосредственное живое наблюдение — это отрывки из дневника, случаи, наблюдавшиеся им в связи с его административной деятельностью. Эти рассказики приближают творчество Навои к Са'ди, мудрому и лукавому моралисту, с той лишь разницей, что практичности Са'ди, его умения приспособиться к обстоятельствам мы здесь не находим. Да оно и не могло бы появиться у Навои — могущественному визирю, проведшему жизнь в довольстве, без забот, не приходилось прибегать к тем увертками и хитроумным софизмам, которые иногда спасали жизнь бездомному дервишу Са'ди в его бесконечных скитаниях.

Навои спокойно наблюдает, ему одинаково интересны и похождения индийского проходимца, пытающегося на улицах Герата обмануть легковерную восточную толпу (гл. 26), и трагическая гибель (гл. 32) неудачливого садовника (не в его ли собственном парке, где он холил редкостных павлинов, это случилось?). Он рассказывает о прихлебателе, отравившем жизнь богатым придворным (гл. 35) и служившем для них шутом и посмешищем, он сетует на тяжкую участь пловцов, добывающих жемчуг (гл. 56), рисует картинку любопытной толпы, собравшейся вокруг рухнувшей стены (гл. 95). Из всего этого он пытается делать выводы, подкрепляющие его миросозерцание. Быть может, выводы эти не всегда безупречны, но картинки быта тем не менее сохраняют свою ценность.

Другой характерной чертой этих рассказов, отличающей Навои от 'Аттара, является его здоровый и тонкий юмор, отразившийся в таких

рассказиках, как приведенные выше притчи о дервише-опиомане и сумасшедшем-диване. Нет сомнения, что обоим этим героям Навои не особенно сочувствует, в первом случае он даже безусловно осуждает опустившегося пожирателя банга. Но осуждение это скрашено юмором, нет ни малейшей резкости, добродушная усмешка озаряет лицо многоопытного старика. Сколь далек он в эти минуты от бурного пламенного ʻАттара, в стремлении к конечной цели готового все попрать, все разрушить, с яростным отвращением взирающего на этот мир — «обитель бытия и тлена».

В результате приходится сказать, что назвать поэму Навои переводом, конечно, невозможно. Индивидуальность переводчика выступила на передний план и заслонила собой персидского автора. Судить о поэме ʻАттара по работе Навои нельзя, среди всех его произведений едва ли найдется хотя бы одно, которое можно было бы сблизить по характеру с *Лисан ат-тайр*. Среда, эпоха — все это наложило свой отпечаток на поэму Навои и, разбив первоначальные замыслы автора, скромно мечтавшего о роли переводчика, сделало из нее вполне оригинальное произведение. Если попытаться в нескольких словах характеризовать отношение этих вещей друг к другу, то можно было бы сказать, что *Лисан ат-тайр* Навои есть «поэма о поэме ʻАттара». ʻАттар произвел глубокое впечатление на сердце Навои, когда он был еще ребенком, всю жизнь он постоянно возвращался к затронутой им теме и в конце концов выразил в этой поэме свое отношение к творению ʻАттара, рассказав нам, какие формы приняло в его душе создание его великого предшественника.

Нельзя отрицать, что в результате высокий пафос ʻАттара оказался сниженным. Произведение Навои более рационально, более материально, невесомость и воздушность ʻАттара, придающая его творениям столь стремительный и быстрый полет, у Навои уступила место логике, появился выраженный дидактический уклон, у ʻАттара ощущаемый весьма слабо. Индивидуальности этих двух поэтов резко различны, не приходится удивляться, если и результаты их трудов над одной и той же темой не совпали. Продолжать это сличение можно до бесконечности, но едва ли конечные наши выводы от этого смогут измениться. Поэтому я считаю более разумным закончить на этом наше и так затянувшееся исследование и перейти к заключительной части — рассмотрению вопроса об отношении Навои к суфизму.

16. Анализ *Лисан ат-тайр* показал нам, что Навои, безусловно, был очень хорошо знаком с учением суфиев. Добавление рассказов к сюжету ʻАттара и замена одних тем другими не могли бы быть осуществлены без основательного знакомства с суфизмом и глубокого понимания тех задач, которые себе ставил персидский поэт. Для выполнения его замысла было недостаточно работы над художественными произведениями суфиев, требовалось также и изучение теоретических работ, которых в эту эпоху имелось весьма значительное число. Что Навои пользовался такими работами, не подлежит ни малейшему сомнению, это доказывают хотя бы приведенные выше философские термины. Установить, каким именно трудам он обязан своими познаниями, едва ли возможно, ибо никаких более определенных данных в этой поэме не содержится, а привлечение остальных его творений[84] в задачи этой статьи не входит. Однако при всем этом едва ли можно сказать о Навои, что он суфий в настоящем смысле этого слова. Дервишеским шей-

[84] Главным образом лирики, которая в этом отношении должна дать особенно богатый материал.

хом он, конечно, не был — для этого был бы необходим полный отказ от жизни, уход из этого мира и всей связанной с ним суеты. Биография его о таком факте нам ничего не сообщает, он все время продолжал принимать деятельное участие в государственной жизни и играть крупную роль при дворе.

Можно было бы признать увлечение Навои суфизмом своего рода любительством, известным романтическим уклоном. Мода на суфизм в странах персидской культуры достигала весьма широкого распространения и охватывала правящие классы с такой же силой, как и сословие мелких ремесленников, из которого главным образом и выходили практические деятели этого учения. Но можно было увлекаться суфизмом и в то же время на практике не претворять его в жизнь, быть не столько *суфи,* сколько *мутасаввиф.* Суфизм притягивал к себе людей, склонных к самостоятельному мышлению, ибо он открывал широчайший простор для метафизических исканий, к чему на Переднем Востоке всегда питали большую склонность. Строить философские теории, оставаясь правоверным *муслимом,* было не всегда возможно, но под прикрытием суфийской терминологии можно было de jure оставаться в рамках ислама, а фактически выходить далеко за его пределы. Не удивительно, если наиболее крупные деятели мусульманского мира так или иначе подпадали под его влияние.

У Навои была природная склонность к пессимистическому мировоззрению, к этому прибавилась близость к такому крупному представителю творческого суфизма, как Джами. Мы знаем, как Навои преклонялся перед этим поэтом, который почти всю свою жизнь провел отшельником в келье в предместье Герата. Обстоятельства сложились так, что все толкало Навои в эту сторону. Но все же до конца он по этому пути не пошел. Он воспринял всю моральную сторону суфизма, поставил перед собой в виде идеала его конечные цели, но не порвал с той средой, в которую его забросила судьба. Он был восторженным поклонником суфизма, суфием в душе, знатоком этого учения, но суфием-практиком он не стал. Быть может, крайние выводы 'Аттара даже несколько устрашали его, по крайней мере это можно было бы заключить из стремления Навои смягчить и умерить их в своей поэме.

Бывали, вероятно, минуты, когда Навои начинал тяготиться окружающей средой, ощущал все бремя лежащих на нем обязанностей. В такие минуты могли сложиться те строки, которые мы находим в заключительных главах *Лисан ат-тайр.* Он мечтал о достижении конечной цели суфия, стремился к тому умиротворению и отдыху, который ему обещала *фана'* — прекращение индивидуального бытия. Эти мечты вылились в горячие и искренние семь *мунаджат,* соответствующих семи долинам 'Аттара. Он сознавал, что едва ли эта цель когда-либо будет достигнута, ибо окружающая среда не позволяла пойти решительными шагами в этом направлении. Но намерение было, и он утешает себя притчей о рухнувшей стене, которая умиротворяющим аккордом заключает всю эту патетическую часть. Ибо хадис гласит: «Приходите ко мне с намерениями вашими, не с делами вашими» [85].

Навои не был суфием в техническом смысле этого слова, но он представлял собой нечто большее. Рассмотрение *Лисан ат-тайр* показывает нам большого художника, мастера слова, способного из данного материала создать оригинальное произведение, но, помимо этого художественного дарования, мы видим еще человека с широким образова-

---

[85] Ибн Таймиййа, т. II, стр. 342: يقول الله تعالى : لاتونى بنياتكم و لاتلاقونى باعمالكم.

нием, разнообразными интересами, огромным житейским опытом и, что для нас еще ценнее, большим сердцем, полным любви к окружающим его людям и во имя этой любви способным забыть и простить все их недостатки.

Есть художники, заставляющие нас преклоняться перед ними, но иногда человек заслоняет собой художника и, помимо преклонения перед своим дарованием, требует от нас любви к себе как к человеку. Таким человеком был Мир-'Али-Шир Навои.

ХАЙЙАТ-НАМЕ ФАРИД АД-ДИНА 'АТТАРА

Не подлежит сомнению, что сочинения Фарид ад-Дина 'Аттара оказали сильнейшее влияние на персидскую литературу. Хотя некоторые из его современников, по его собственному свидетельству, обвиняли его[1] в «болтливости» из-за его чрезвычайной продуктивности, тем не менее последняя способствовала все же распространению его славы во всех мусульманских странах. Сам 'Аттар сообщает, что он написал сорок книг и что общее число стихотворных строк этих произведений составляет 202 060 бейтов[2]. Из этих 40 книг он называет тринадцать: *Джаухар аз-зат, Мазхар ал-'аджа'иб, Вуслат-наме, Асрар-наме, Илахи-наме, Мусибат-наме, Булбул-наме, Уштур-наме, Тазкират ал-аулийа, Ми'радж-наме, Мухтар-наме, Джавахир-наме, Шарх ал-калб.* Названия остальных двадцати семи книг не упоминаются. Г. Эте насчитывает в своей «Новоперсидской литературе» 26 сочинений 'Аттара, которые он все считает подлинными[3]. Сопоставление имеющихся в европейских каталогах рукописей данных о приписываемых 'Аттару произведениях дает 54 названия. Таким образом, мы здесь сталкиваемся с неразрешимой путаницей, в которую, насколько мне известно, ни один иранист еще не пытался внести порядок. <Ср. БС II, № 64. — *Ред.*>

Приходится признать, что мы до сих пор еще не имеем удовлетворительного списка произведений 'Аттара и даже не можем с уверенностью назвать общее число его трудов. Конечно, это задача трудно разрешимая, однако нельзя утверждать, что она не может быть разрешена. Решение может быть получено только путем непосредственного изучения всех приписываемых 'Аттару поэтических произведений: рассмотрение одних только заглавий приведет лишь к дальнейшему запутыванию и без того трудного вопроса.

Эти соображения побуждают меня рассмотреть здесь одно из более коротких месневи 'Аттара, рукописи которого относительно редко

---

[1] Так в *Хосров-наме:*

کسی کو چون منی‌را عیب‌جوی‌است * همین گوید که او بسیارگوی‌است

Цитируется в предисловии Мирзы Абд ал-Ваххаба Казвини в *Тазкират ал-аулийа'* изд. Никольсона, т. I, стр. یج.

[2] Там же, стр. یج:

بدان خودرا که سی و ده کتب‌را * نهادم بر طریق علم اسما

[3] См. Ethé, GIPh, 285—286: 1) *Канз ал-хака'ик;* 2) *Мантик ат-тайр;* 3) *Хафт вади;* 4) *Панд-наме;* 5) *Хаййат-наме;* 6) *Васцййат-наме;* 7) *Хосров-наме (Гул у Хурмуз);* 8) *Гул у Хосров;* 9) *Асрар-наме;* 10) *Асрар аш-шухуд;* 11) *Канз ал-асрар;* 12) *Мусибат-наме;* 13) *Джаухар аз-зат;* 14) *Халладж-наме;* 15) *Мансур-наме;* 16) *Уштур-наме;* 17) *Лисан ал-гайб;* 18) *Булбул-наме;* 19) *Вуслат-наме;* 20) *Бисар-наме;* 21) *Мифтах ал-футух;* 22) *Мазхар ал-'аджа'иб;* 23) *Илахи-наме;* 24) *Диван;* 25) *Мухтар-наме;* 26) *Тазкират ал-аулийа'.* <Ср. БС II, № 57, 59, 64. — *Ред.*>

встречаются в европейских собраниях, а заглавие даже и в новейших каталогах неправильно толкуется. Я имею в виду *Хаййат-наме,* в описании Г. Эте обозначенное как «Хийат-наме или книга перехода». Азиатскому музею принадлежит ценнейшая рукопись сочинения 'Аттара [4], в которой среди других более редких произведений нашего поэта имеется и эта небольшая дидактическая поэма [5].

Мне известны следующие описания рукописей этого произведения: Шпренгер — p. 356 (136), Г. Эте (India Office) — 1033 (10), Банкипур — I, 67, Иванов (As. Soc. of Bengal — 486, Curson Collection — 204_{15}). Все описания читают заглавие خياطنامه как *Хийат-наме* и переводят его соответственно как «Книга перехода» (Sprenger: Book of transition). Однако я думаю, что такое чтение возникло лишь в результате невнимательности А. Шпренгера, за которым последовали и прочие авторы, не вникшие в настоящий смысл заглавия. А. Шпренгер, видимо, не дал себе труда прочитать произведение, удовольствовавшись предположительным переводом заглавия. Мне не ясен смысл такого заглавия. Слово *хийат* в смысле «путь, переход» крайне редко встречается в персидских текстах и отнюдь не может считаться обычным в словаре образованного перса. Если бы мы захотели понимать его в смысле «перехода» от дурных качеств к добродетелям, то это не подошло бы к данному произведению, так как в нем сперва говорится о добродетелях и лишь затем о пороках. Обратный же порядок был бы совершенно неестествен.

Думаю, что это заглавие можно объяснить гораздо проще. В главе *Агаз-и китаб* 'Аттар нам рассказывает историю происхождения этого произведения:

ز من کرد التماسی بختیاری * که بنویسم ز بهرش یادگاری [6]

Один счастливый человек обратился ко мне с просьбой
написать ему на память книгу...

Книга эта получила следующее заглавие:

چو بر کاغذ نهادم نوك خامه * نوشتم نام [7] این خیاطنامه
درو ده فصل‌را بنیاد کردم * وزو جان عزیزان شاد کردم [8]

Коснувшись бумаги острием пера,
я написал заглавие этой [книги] — *Хаййат-наме.*
Я разделил ее на десять глав
и порадовал ею душу достойных.

Из этого бейта, конечно, нельзя еще установить действительное значение заглавия. Но далее говорится:

هنر می‌ورز خیاطا بهر حال * هنر بهتر ز ملك و شاهی و مال [9]

---

[4] Подробное описание этой интересной рукописи я собираюсь опубликовать в ближайшем будущем (ее шифр Nov. 293). <Новый шифр — С 1166. Подобная работа не была опубликована. — *Ред.*>

[5] См. лл. $140^б$ — $171^б$. Общее число бейтов — 935.

[6] Л. 141 а.

[7] Рукопись — نامه.

[8] Л. 141 б.

[9] Л. 145 б.

Будь добродетельным, о Хайят! во всех положениях;
добродетель лучше земельной собственности, шахства и денег!

Здесь невозможно, конечно, читать *Хийат,* так как в этом звательном падеже мы должны видеть обращение к человеку[10]. Кто же этот человек? Напрашивается ответ — тот «счастливый», который побудил 'Аттара написать сочинение и который, вероятно, был по профессии портным.

Что эту поэму написал действительно 'Аттар, по моему мнению, нет сомнений. В пользу этого говорят характерный стиль поэмы и ее тематика. Кроме этих внутренних доказательств, имеется и внешний признак, в данном случае очень важный — имя поэта, встречающееся в начале второй главы (л. 141а):

چه گوید بندهٔ عطار سزایش * خدا گفتست در قرآن ثنایش

Как может 'Аттар сказать что-нибудь достойное его
(т. е. пророка. — *Е. Б.*)?
Ведь [сам] бог прославил его в Коране.

Выяснив таким образом в общих чертах вопрос об авторе и значение заглавия, мы можем теперь перейти к сжатому обзору содержания[11].

Глава 1 (без заглавия) с начальным бейтом:

بنام آنکه هستی زو نشان یافت * نفوس ناطقه زو نور جان یافت

содержит обычные формулы *таухида,* которые в главе 2 (л. 141 а), носящей название فی نعت النبی صلی الله علیه و آله و سلم, переходят в восхваление пророка.

Глава 3 (там же) — آغاز کتاب — говорит об истории написания поэмы, помимо вышеприведенных фактов она не содержит ничего интересного.

За этими вводными главами следует собственно дидактическая поэма, построенная по определенному плану. Она делится на десять неравных разделов (*фасл*), из которых каждый описывает ту или иную добродетель (5 первых разделов) или порок и поясняет выдвинутые положения небольшой притчей[12].

Глава 4 (л. 141 б) — فصل اول در ستایش عقل — восхваляет разум и его силу над людьми и приводит в пояснение притчу из жизни Йусуфа

---

[10] Кроме того, метр требует здесь, так же как и выше, ташдида над ی, так что и со стороны метрики возможно только чтение خیّاط.

[11] Такой сжатый общий обзор тематики представляется очень полезным. Трудно ожидать, что многие иранисты будут внимательно изучать все сочинения 'Аттара. Такой работой может заняться лишь тот, кто специально интересуется его произведениями. Между тем для изучения тематики персидской поэзии небольшие вставные хикайаты поэм 'Аттара очень важны. Даже и невостоковедам они дают ценный материал для сравнительного изучения. Данный обзор тематики может, следовательно, оказаться полезным и желательным для ряда исследователей.

[12] Мы видим здесь то же построение, что и в разделе *Мантик ат-тайр*, посвященном описанию птиц и их характерных особенностей. См. мою статью «Навои и 'Аттар» в сб. «Мир-Али-Шир», Л., 1928 <в наст. томе стр. 377—420. — *Ред.*>. Только последний раздел имеет несколько другую структуру, как мы это увидим ниже.

(глава 5, л. 142 а): когда его привели из тюрьмы к властелину Мисра, последний уступил ему свой трон и стал ему прислуживать. Такой чести Йусуф достиг только благодаря разуму.

Глава 6, озаглавленная حکایت (л. 142 а), приводит другую притчу, поясняющую значение разума для человека. 'Аттар сообщает, что он слышал ее от своего учителя (*устада*) [13]. Жил однажды справедливый шах, единственный сын которого был лишен разума. Отец велел позвать гадателя на песке (*раммал*) и попросил его научить сына его искусству. Предсказатель отказывался, но в конце концов ему все же пришлось согласиться. Через несколько лет он привел юношу и сообщил шаху, что обучение искусству предсказания закончено. Отец взял в руку кольцо и предложил сыну отгадать, что у него в руке. Юноша, начертал фигуры рамля и отвечал: «Это нечто по роду минерал, но обработанное: оно круглое, с отверстием в середине — наверное, это жернов». Вывод из притчи таков: глупца нельзя ничему научить, для этого нужно природное дарование (*исти'дад-и зати*).

Глава 7 (л. 143 б) имеет заглавие فصل دوم در ستایش علم «В похвалу знания» и содержит следующую маленькую притчу (гл. 8, л. 144 б). Жил однажды мудрый дервиш. Он составил философский труд и посвятил его султану. Вскоре, однако, он заметил, что его покровитель в философии ничего не смыслит, и посвятил труд другому. Когда султан об этом узнал, он очень рассердился, позвал дервиша и предложил ему разрешить трудный вопрос: «Если девушка выходит замуж по собственной воле, можно ли отдать ее в жены другому в том случае, если первый муж не умер и не развелся с ней?» Дервиш ответил: «Можно, если ее первый муж импотент (*'анин*)». Султану стало совестно, и он еще сильнее рассердился. Он собрал своих придворных ученых, пожаловался на дерзость дервиша и попросил их его изгнать. Собравшиеся ученые тотчас же согласились на это, сказав, что они с согласия шаха готовы прогнать сотню таких нищих. Дервиша пригласили к ученым. Но когда он появился, никто из них не решился открыть рот. Дервиш, смеясь, рассказал известную притчу о мышах, решивших повесить кошке на шею колокольчик. Султан милостиво отпустил его.

Глава 9 (л. 146 а) имеет заглавие فصل سیوم در ستایش حلم «В похвалу кротости» и иллюстрирует это свойство следующим рассказом (гл. 10—л. 146 б). Известный суфийский шейх Ибрахим ибн-Адхам встретил на пути незнакомого всадника, который попросил указать ему дорогу. Ибрахим поднял руку к небу. Всадник потребовал бросить глупые шутки и указать ему дорогу в город. Тогда шейх указал ему на кладбище. Всадник разгневался и ударил шейха по лицу плетью. Ибрахим, не произнеся ни слова, спокойно пошел к источнику и смыл кровь с лица. Затем всадник встретил толпу людей, очевидно кого-то искавших. В ответ на вопрос, кого они ищут, они ответили, что ищут Ибрахима ибн-Адхама, который не пожелал вступить в их грешный город, и поэтому они вышли ему навстречу. Эти люди обещали всаднику деньги, если он им покажет, где шейх. Всадник спросил о его внешних приметах. Они описали его одежду: войлочный плащ (*намад*) без рукавов. Всадник тут горько заплакал и рассказал о своей встрече с шейхом. В конце концов они нашли Ибрахима крепко спящим на берегу

[13] Едва ли здесь подразумевается его муршид. Вероятно, имеется в виду учитель, научивший его медицине и фармакологии; возможно, что это Маджд ад-Дин Багдади. См. мою статью «Четверостишия шейха Маджд ад-Дина Багдади», — ДАН-В, 1926, стр. 137—140 <в наст. томе стр. 335—339; ср. Е. Э. Бертельс, *История перс.-тадж. литературы*, стр. 527. — *Ред.*>

ручья. Всадник попросил у него прощения и получил его при условии никогда в жизни никого не обижать.

Глава 11 (л. 148 а) — فصل چهارم در ستایش شکر — говорит о благодарности, определяя ее следующим образом:

نه شکرست آنکه چون خوردی طعامی * ز حمدت بر زبان آید کلامی
که شکر آنست گر دستار سر نیست * تو گوئی شکر کم آزار سر نیست

Нельзя назвать благодарностью, если, после того как ты поел,
из твоих уст слышится хвалебная речь.
Нет, благодарность — это когда у тебя нет *дастара* на голове
и ты при этом говоришь: «Я благодарен за то, что меня не мучает
головная боль».

Это подтверждается следующей притчей (глава 12, л. 148 а). Человек, находящийся в тюрьме, сетует на несправедливость бога. Вдруг у него начинают болеть глаза так сильно, что это заставляет его забыть муки заточения. Жалобы его становятся еще громче. Тогда к болезни глаз присоединяются головные боли. Однажды он видит в тюрьме человека, скованного одной цепью с собакой, с которой он ест из одной посудины. Собака околевает, но несчастного не освобождают, ему приходится таскать за собой разлагающийся труп собаки. Первый человек, видя это, благодарит бога за то, что на его долю не выпала такая мука. 'Аттар различает три стадии благодарности: сознание ее (*'илм*), ощущение (*хал*) и действенное проявление (*'амал*).

Глава 13 (л. 149 а) содержит вторую притчу, которую, по сообщению 'Аттара, он слышал от своих духовных учителей (*пиран*). Один купец рассказывал, что в Руме он знал богатого человека, дочь которого никогда не радовалась. Когда купец после многолетнего отсутствия вновь посетил своих румских друзей, он узнал, что они потеряли все свое состояние и стали нищими. Он огорчился за них и заплакал кровавыми слезами, но в этот миг к нему с веселым смехом выбежала девушка. Увидев его слезы, она озабоченно спросила, не потерял ли он что-либо. Он объяснил ей причину своего огорчения и выразил удивление ее веселости. Она ему ответила: «Когда мы были богаты, я боялась божьего наказания, а теперь я надеюсь, что когда-нибудь рай будет мне наградой».

Глава 14 (л. 150 а) — فصل پنجم در ستایش صبر — восхваляет терпение и выдержку. 'Аттар различает три их вида: 1) терпение в несчастье, 2) терпение в послушании и добрых делах и 3) терпение во избежание ошибок. Иллюстрацией служит следующий небольшой рассказ (глава 15, л. 151 а). Во времена пророка жила набожная женщина по имени Умм 'Абдаллах, у которой был восемнадцатилетний сын. Сын заболел лихорадкой и умер. 'Аттар описывает здесь боль столь тяжкой утраты и сообщает, что подобное горе постигло и его самого:

ز من پرسید کین احوال چونست * که دایم در دلم صد جوی خونست

Спросите меня, что чувствуешь в таком положении,
ведь и из моего сердца непрерывно текут сто ручьев крови.

Но женщина не жаловалась и думала лишь о том, как сообщить эту скорбную весть отцу, когда он возвратится, до смерти усталый, с полевой работы. Когда ее муж возвратился и спросил о сыне, она ска-

зала : «Он спит, не буди его». Она подала ему ужин, потом он пошел в мечеть и проспал ночь спокойно в объятиях жены. Утром она сказала ему: «Вчера я видела нечто странное: нашим соседям было дано что-то на хранение, пришел владелец и потребовал свои вещи обратно. Тогда они заплакали и стали жаловаться». Муж отозвался на это, что те глупы: ведь они только освободились от возложенной на них обязанности. Тогда она ему сообщила, что произошло с их сыном. Муж увидел ее выдержку и мужественно перенес тяжелое горе.

Главой 16 (л. 152 б) فصل ششم در مذمت طمع начинается перечень пороков. Его открывает описание жадности, изображенной в следующей притче, которую 'Аттар также слышал от своего учителя (глава 17, л. 153 а). Во времена султана Махмуда жил старый человек, у которого в саду росло сливовое дерево. Он не ел плодов с него и не разрешал своим домашним к ним прикасаться. Когда плоды созрели, он наполнил ими корзину и понес ее султану в надежде на хорошее вознаграждение. Случайно он встретил султана посреди дороги и вручил ему корзину. Султан велел одному из хаджибов взять корзину, а старика задержать. Хаджиб подумал, что ему велено арестовать старика и бросил его в тюрьму, где тот целый год томился, так как султан забыл о нем. Вдруг Махмуд заболел, и никакие лекарства не могли облегчить его страдания. Подумали, что причиной болезни был несправедливый арест кого-то, и хаджиб вспомнил тут о старике. Махмуд был в высшей степени опечален, услышав эту весть, и послал старика в свою сокровщницу, предоставив выбрать себе любую драгоценность. Старик выбрал блестящий топор, чтобы срубить принесшее несчастье сливовое дерево.

Глава 18 (л. 155 а) فصل هفتم در مذمت حسد «В порицание зависти» содержит следующую новеллу, представляющую интерес для сравнительного изучения сказок[14] (гл. 19, л. 155 б). Некий дервиш посещал каждое утро шаха, давал ему совет и получал за это подарок. Его сосед завидовал ему и решил наконец его погубить. Он пригласил дервиша на следующий день к себе в гости, пошел затем к шаху и рассказал ему, что, мол, твой друг дервиш клевещет на тебя. Он посоветовал шаху пригласить на следующий день дервиша для доверительного разговора и высказал предположение, что во время разговора дервиш от стыда будет отворачивать лицо от шаха. На следующее утро коварный позвал к себе дервиша и угостил его чесночной похлебкой. Гость из вежливости съел ее. Во время последовавшего затем разговора дервиша с шахом он действительно старался отворачивать лицо от шаха, чтобы не докучать шаху дурным запахом. Шах дал дервишу запечатанное письмо к гуламу, жившему за городом,— в письме был приказ убить его подателя. Выйдя из дворца, дервиш встретил своего завистливого соседа и рассказал ему про письмо. Тот подумал, что это новый подарок, выпросил у дервиша письмо, пошел к гуламу и был убит. В конце (л. 158 а) 'Аттар снова упоминает Хаййата:

حسد هر گز مبر خیاط بر کس * نصیب خود برد از رزق هر کس

Никогда никому не завидуй, о Хаййат,
ибо каждый получит то, что ему суждено.

---

[14] Эту новеллу 'Аттар слышал от проповедника, рассказавшего ее с кафедры:
شنیدم یك حکایت روح‌پرور * که میگفت واعظی بالای منبر

Глава 20 (л. 158 а) — فصل هشتم در مذمت بخل — порицает скупость и содержит следующую притчу (глава 21, л. 158 а). Богатый юноша, живший во времена Иисуса, влюбился в случайно встретившуюся ему на пути девушку и женился на ней. У девушки не было одной руки, и она стыдилась юноши. Бог услышал ее молитву и восстановил ей руку [15]. Когда супруги вернулись домой, однажды за обедом они услышали голос дервиша. Жена взяла два куска хлеба и хотела дать их нищему, но муж ей не разрешил. Она подумала, что он скупой, и заплакала. Но он сказал: «Этого мало, дай ему полную тарелку». Она взглянула на нищего и увидела, что это ее первый муж, из скупости ставший нищим. Тогда она рассказала юноше свою историю. Ее первый муж был чрезвычайно скуп. Однажды, когда его не было дома, она дала нищему курицу, в которую спрятала ценное кольцо. Вернувшись, муж очень разгневался, развелся с ней и изгнал из города, отрубив ей руку [16]. Тут юноша заплакал и сказал, что этим нищим был он, — кольцо дало ему богатство.

Глава 22 (л. 160 а) — فصل نهم در بیان حرص گوید — «В порицание алчности» содержит рассказ, который 'Аттар также слышал от своего *пира* (гл. 23, л. 161 б). Купец дал судье запечатанную суму с золотом на хранение. Через десять лет он ее потребовал обратно. Печать его была нетронута, но в суме были только медные монеты. Шах, к которому обратился обманутый купец, сказал: «У тебя нет свидетелей, и формально судья прав». Но он обещал купцу обдумать этот случай. У шаха была ценная шелковая подушка. Он оторвал от нее угол и поехал на охоту. Когда фарраш увидел такой ущерб, он сильно встревожился. Его послали к умелому мастеру, который починил повреждение так, что не было видно ни одного шва [17]. Шах приказал позвать этого штопальщика и установил, что именно он зашивал суму по приказу судьи. Судья был наказан и купец получил золото обратно [18].

Глава 24 (л. 165 а) — فصل دهم در مذمت کبر — трактует о высокомерии, которое подразделяется на следующие семь категорий: 1) гордость ученых (гл. 25, л. 166 б). Этот вид иллюстрируется красивым рассказом, который я здесь привожу полностью как образец стиля:

حکایت

شنیدستم دو دانشمند بودند * که خودرا سخت دایم می‌ستودند
ز عجب و کبر گشته سخت گمراه * شدندی گهگهی در مجلس شاه
شهی فرخنده بد صاحب کیاست * در ایشان عجب میدید فراست

---

[15] Вероятно, это «чудесное исцеление» можно как-то связать с Иисусом, являющимся, по традиции ислама, совершенным врачом. Иначе упоминание его имени в начале было бы неоправданным. Супруги поехали, видимо, к Иисусу и затем вернулись обратно. 'Аттар передал свой источник в сокращенном виде и тем самым несколько нарушил логическую связь рассказа. Или, может быть, это вина переписчика?

[16] В наказание за кражу.

[17] Интересно следующее место:

بپاسخ گفت من این کار دانم * ترا زین غم همین دم وارهانم
ولی یك تنگه زر سرخ باید * اگر خواهی که این کارت برآید

Золотая монета здесь называется *танга,* чего я не встречал у других авторов этого периода.

[18] Эта новелла также встречается во многих вариантах.

بخلوت هر یکی‌را امتحان کرد * تجرّب اعتقاد این و آن کرد
ازین پرسید شه کان مرد چه مردیست * وزو پرسید کین عالم چه مردیست[19]
بپاسخ گفت شاها او حماریست * پلید ژاژخای هرزه‌کاریست
بگفت این بیسر و گاویست پرخوار * هنرهایش همه ریشست و دستار
چو سلطان نقد هر یك بر محك زد * عیار هر دو بس دون آمد و بد
بخود گفتا نباید داشت حرمت * مر اینهارا همی باید مذمت
دگر روز آمدند در مجلس شاه * چنان در عجب ماندند سخت گمراه
امیران و وزیران جمله حاضر * شده سلطان ازینها هرزه خاطر
کشیدند آن زمان سیلان سلطان * ز نعمتها برنج و مرغ بریان
بباورجی چنان گفت آنگهی[20] شاه * بیاور یك طبق پر از جو و کاه
بیار از پنبه‌دانه یك سبد هم * بنه در پیش ایشان همدرین دم
چنان کش شاه فرمود آنچنان کرد * ز کبر و عجب شان خوار جهان کرد
بر هر یك برنج و مرغ بریان * نهاده بود ایشان مانده حیران
ازان هر دو یکی چون یار بگریست * بشه گفتا بفرما کین سبب چیست
چه کردیم و چه گفتیم و چه حالست * که اندر خوردمان این گوشمالست
بگفتا شاه قول عالمانرا * بباید کرد در دهر عاقلانرا
تو گفتی گاو پرخوارست این مرد * ترا او همچنین نسبت بخر کرد
نباید گاورا جز پنبه دانه * خران‌را جو دهند اهل زمانه
بدانستند آنگه جرم خودرا * سزا نیکی نباشد هیچ بدرا
اگر خواهی نگردی در جهان خوار * مکن خواری بمردم هیچ زنهار

Я слышал, что однажды жили два ученых,
постоянно восхвалявших себя.
Из гордости и высокомерия они впали в величайшее заблуждение;
время от времени они посещали собрания во дворце шаха.
Шах обладал глубокой ученостью и большим умом,
своей проницательностью он распознал их высокомерие.
С глазу на глаз он испытал каждого из них
и установил истинное лицо каждого.
Шах спросил у одного: «Что за человек этот
ученый муж?»
И другого: «Что за человек тот ученый?»
[Один из них] ответил: «О шах, он осел,
грязный, тщеславный болтун!»
[Другой] ответил: «Это безголовый и прожорливый бык,
единственные добродетели его — борода и чалма».
Испытав характер того и другого,
шах убедился, что цена им очень низка.
Он сказал сам себе: «Они заслуживают не почета,
эти оба, а только презрения».
На следующий день они пришли на собрание к шаху,
по-прежнему ослепленные напыщенностью.
Все эмиры и везиры присутствовали при этом,

[19] Строка испорчена — рифма отсутствует и в первом мисра‘ не принят во внимание сверхдолгий слог *мард*.

[20] Рукопись انکه.

и шах решил подшутить над двумя учеными.
Шахские повара тут подали
лакомое блюдо: жареную курицу с рисом.
Шах сказал тогда кравчему:
«Принеси блюдо ячменя с соломой
И корзину хлопкового семени и поставь все это
перед ними сейчас же».
Тот сделал, как приказал шах,
принизив их перед всем светом за их высокомерие и гордость.
Перед всеми гостями стояла жареная курица с рисом,
а эти оба были посрамлены.
Один из них, заплакав, как и его друг,
спросил шаха: «Объясни мне причину этого.
Что случилось, что мы сделали, что сказали,
чем заслужили такое наказание?»
Шах сказал: «Указаниям ученых
умным людям всегда подобает следовать.
Ты сказал, что этот муж — прожорливый бык,
он же сравнил тебя с ослом.
Быку полагается только хлопковое семя,
ослам обычно дают люди ячмень».
Тогда они осознали свою вину,
ибо зло никогда не вознаграждается добром.
Если ты не хочешь быть презираемым в мире,
то не презирай других.

2) Второе основание для высокомерия (гл. 27, л. 167 б) — аскетизм (*зухд*). Это основание описывается в следующем рассказе (гл. 28, л. 168). Иисус и Мария посетили одного отшельника. Случилось так, что тогда же мимо проходил грешник и захотел искупить свои грехи разговором в этом обществе. Но отшельник не согласился снизойти до этого и грубо прогнал грешника. Тот, униженный, с грустью покинул дом. Он обратился к богу с молитвой о прощении, и ему было все прощено, тогда как отшельник был наказан за высокомерие. Характерен следующий бейт, по-видимому, возникший из настроений *маламатийа* (л. 168 б):

عصا و مهره چند و کهنه پوشی * نباشد زهد خودرا چند فروشی

Долго ли ты еще будешь носить посох и терновый венок и
одеваться в лохмотья?
Подобает ли, чтобы ты еще долго торговал своим отшельничеством?

3) Третье основание для высокомерия (гл. 29, л. 168 б) — богатство. ʿАттар описывает двух братьев (гл. 30, л. 169 а) — Йахуду и Абу Катруса. Один нищенствовал, другой был богат и гордился своим богатством. Однако Йахуда был доволен судьбой и не горевал. Дом же Абу Катруса сгорел, и так он был поражен карою самым чувствительным образом.

4) Четвертое основание для высокомерия (гл. 31, л. 169 б) — чванство происхождением (*асл у насаб*), как это очень хорошо поясняет ʿАттар (л. 169 б):

یکی لافد که جد من فلان بود * امیر و خواجه یا صدر زمان بود
یکی گوید مرا شاید که لافم * که از نسل بنی عبد المنافم

Один хвастается: мой дед был тем-то и тем-то,
он был в свое время эмиром, и ходжой, и высоким начальником.
Другой говорит: «Мне подобает похваляться,
так как я происхожу из рода Бани 'Абд ал-Манафа».

Здесь привлекается история пророка (гл. 32, л. 169 б). Однажды Абу Зарр обозвал Билала, который, как известно, был абиссинец, «сыном негра» (*сийахзад*). Пророк сделал ему выговор за это и сказал, что нет никакой разницы между белым и черным. Абу Зарр потом умолял Билала, чтобы тот пнул его ногой в лицо.

5) Пятое основание для высокомерия (гл. 33, л. 170 а) — сила и крепость. Здесь 'Аттар не приводит пояснения.

6) Шестое основание (гл. 34, л. 170 б) — красота. 'Аттар указывает, что она преходяща. Зулайха сказала Йусуфу: «Я никогда не видела такой красоты!» Он на это ответил: «Может быть, и правда, но как я буду выглядеть после смерти?»

7) Наконец, седьмое основание (гл. 35, л. 171 а) — гордость родными и потомками. На этом 'Аттар тоже не останавливается.

* *
*

Этот сжатый обзор ясно показывает, какое значение мы должны придавать *Хаййат-наме*. Это не глубокий философский труд, его этика лишь немного выше заурядных моральных предписаний. Из этого можно заключить, что Хаййат, которому поэт посвящает книгу, не был дервишем, так как к таковому 'Аттар должен был бы предъявить более высокие требования.

Основное значение этого небольшого сочинения заключается во вставных рассказах, делающих сухую тему в высшей степени поучительной и занимательной. На значение этих небольших анекдотов и легенд, как бы показывающих нам литературную среду суфийского мира, я уже указывал в другой статье [21], и повторять это здесь нет надобности. Не подлежит сомнению, что эти рассказы все до одного не относятся к «большой литературе», но были распространены и в низших слоях народа. Поэт собирал их всюду — у своих учителей и наставников, у простых проповедников и т. д. Некоторые рассказы используют древнейший сказочный материал, ставший в полном смысле слова интернациональным и встречающийся в сказках почти всех народов земного шара. Их значение распространяется тем самым не только на иранистику, но и чрезвычайно велико для сравнительного изучения сказок. Это и побудило меня опубликовать данный краткий обзор содержания поэмы 'Аттара, который может представить интерес и для более широких кругов. До систематизации всех персидских легенд и сказок еще очень далеко, но это, конечно, не является основанием для того, чтобы вообще отказаться от такого исследования, как говорится, ما لا يدرك كله لا يترك كله; один исследователь, естественно, не сможет осилить огромный материал, но объединенные усилия могли бы даже на первых порах дать весьма важные результаты.

Еще несколько кратких замечаний относительно формы поэмы. Искусство рассказа 'Аттара достаточно известно востоковедам по его

[21] «Ценная рукопись поэм Фарид ад-Дина 'Аттара в Ленинградской Государственной Публичной библиотеке», — ДАН-В, 1928, стр. 33 и сл. <в наст. томе стр. 371–376. — *Ред.*>

шедевру *Мантик ат-тайр*. Но и здесь оно также проявляется в полной мере. В сжатой, ясной форме поэт излагает свои забавные небольшие истории, не вдаваясь в пространные описания. Ситуация намечается несколькими штрихами, главное заключено в самой остроте рассказа Стиль в общем крайне простой и хорошо подходит к народному характеру рассказов. Поэт избегает пользоваться испытанными художественными приемами придворной поэзии, довольствуясь несколькими скромными метафорами, кое-где таджнисом, чем и исчерпывается арсенал его литературных приемов.

Но мы знаем, что скромность 'Аттара отнюдь не означает его неспособности. *Мантик ат-тайр* показывает искусство 'Аттара вполне развернутым, там он старается использовать каждую возможность и дает пространные описания, полные скрытых аллегорий и допускающие двоякое и троякое толкование. У поэта были, видимо, особые мотивы, побуждавшие его не пользоваться своим искусством в *Хайлат-наме.*

Думаю, что мы не ошибемся, предположив, что поэт каждым своим произведением обращается к определенному кругу читателей. *Мантик ат-тайр* развивает в аллегорической форме почти все основные тезисы суфийского учения. Новичок, не знакомый со сложными теориями *фана'* и *бака' ба'д ал-фана'*, не сможет понять основные мысли произведения и поневоле вынужден обращаться к комментарию. Из этого можно заключить, что там 'Аттар рассчитывал на более искушенного читателя, способного оценить и красоты стиля произведения. В *Хайлат-наме,* наоборот, мы имеем крайне простое и, как уже подчеркивалось выше, почти примитивное дидактическое произведение, рассчитанное скорее на профана. Техническая утонченность была бы здесь тем самым неуместна, так как произведение утратило бы ясность и было бы малопонятно среднему читателю. Простота стиля очень хорошо соответствует простоте содержания, и, таким образом, поэту удалось придать своему произведению действительно гармоническую форму. Полагаю, что здесь было бы неуместно иллюстрировать эти замечания рядом примеров. Такие примеры пришлось бы черпать из большого числа произведений, привлечь сочинения, которым востоковеды до сих пор уделяли очень мало внимания.

Ближайшая задача — составить список произведений 'Аттара и положить его в основу дальнейшего изучения. Цель данных кратких заметок — обратить внимание востоковедов на эти почти незамеченные небольшие произведения 'Аттара и сделать их доступными более широким кругам путем изложения их краткого содержания.

ЛЕГЕНДА О ШЕЙХЕ И ЦАРСКОЙ ДОЧЕРИ

Риза Кули-хан в *Рийаз ал-'арифин* (стр 128) сообщает следующую легенду о причинах обращения известного персидского поэта Баба Кухи Ширазского к созерцательной жизни суфия.

«Говорят, что причиной вступления его на правильный путь было то, что он влюбился в дочь шаха своего времени, а так как соединение с возлюбленной для него было невообразимо и неосуществимо, то он счел наилучшим предаться служению богу и праведной жизни за городом, на горе. Жители города узнали о его состоянии и покорности, и постепенно слух о его аскетизме долетел и до ушей султана. Султан отправился в его келью, уверовал [в его праведность] и начал уговаривать стать его зятем. Так как вкус служения и веры для языка того славного мужа оказался сладостным и подражание [1] у него заменилось истинным проникновением [2], он отказался принять [это предложение] и предпочел близость истинного возлюбленного соединению с возлюбленной аллегорической [3]. Поэтому степень познания и служения того славного мужа достигла крайнего возвышения и высших ступеней, и влечение любви того искреннего влюбленного привлекло к нему его образную [4] возлюбленную. Говорят, что оба занялись служением богу на той горе и скончались в 442 г. Поэтому он и получил известность как Баба Кухи (Горный Старец)».

Хотя материалов для биографии Баба Кухи до нас дошло не особенно много, но тем не менее в общих чертах ход его жизни можно считать установленным [5]. Однако ни у одного из авторов, упоминающих о нем, нет ни малейшего намека на приведенную легенду Риза Кули-хана. Отсюда ясно, что Риза Кули-хан почерпнул ее из источника, оставшегося для меня недоступным. Общий тон легенды не оставляет никаких сомнений в том, что исторической почвы она под собой не имеет. Повествование выдержано в самых общих выражениях, имен собственных не названо, упоминание о «шахе своего времени» показывает, что автор даже не пытался связать Баба Кухи с каким-нибудь историческим правителем [6]. Расплывчатость и туманность фабулы

---

[1] تقليد — следование примеру других, чужому авторитету, без своего познания.

[2] تحقيق — познание истины путем откровения.

[3] مجازى — подразумевается земная любовь, не имеющая, с точки зрения суфия, реальности, в противоположность истинной, реальной любви к богу.

[4] صورى — в том же смысле как выше مجازى.

[5] Краткая биография его в моей статье: «Две газели Баба Кухи Ширази», — ДРАН-В, 1924, стр. 59 <в наст. томе стр. 280—282; см. также стр. 282—299 наст. изд., а также БС I, № 36, БС II, № 31—33. — *Ред.*>

[6] Хронологически это мог бы быть только кто-нибудь из правивших Фарсом Буидов.

можно было бы скорее всего объяснить попыткой найти обоснование для удаления Кухи в горы. При таком отношении вся легенда обратилась бы в подведение под необъяснимый для широких масс факт психологической базы. Такая легенда легко могла создаться вокруг мазара отшельника, о котором было известно только то, что он отличался святостью жизни, и никаких других сведений не имелось. Уединенное расположение мазара в горах, вдалеке от человеческого жилья, создавало стремление к окружению его романтическим ореолом и, таким образом, подготовляло почву для возникновения легенды местного характера.

Однако при всем этом весьма трудно предположить, что Риза Кули-хан использовал для своего труда легенду, слышанную им от кого-нибудь из обитателей Шираза. Известно пренебрежительное отношение старых восточных ученых к народной словесности. Собирать предания из уст народа персидский ученый XIX века счел бы «ниже своего достоинства». Риза Кули-хан пользовался огромным количеством письменных источников, из которых далеко не все доступны европейским ученым, и установить в точности происхождение того или иного из сообщаемых им в его крайне ценных трудах сведений для нас не всегда возможно. Все же не подлежит сомнению, что все касающиеся старых авторов данные восходят только к письменным источникам и не покоятся на изустных преданиях.

Основная тема легенды о Баба Кухи сама по себе не представляет чего-либо необычного для суфийской агиографии. Сочетание «дервиш — шахская дочь», по-видимому, уже давно пленяло воображение биографов и заставляло создавать фантастические повести такого типа. Как на характерный пример, сошлюсь на среднеазиатскую легенду об Адхаме-диване, отце известного суфия Ибрахима ибн Адхама, доныне пользующуюся огромной популярностью в Туркестане[7]. Сюда же относится рассказ о женитьбе шейха Ахмада ибн Хизруйе (ум. 240/854-55), изложенный у ʿАттара[8]. Но тем не менее считать какую-либо из этих легенд прообразом для легенды о Кухи невозможно. Совпадают только основные персонажи — дервиш и дочь шаха, мотивы в обоих случаях совершенно иные, и тема разработана в другом направлении.

Все же прообраз этой легенды в письменной форме в персидской литературе нашелся в произведении, которое уже давно привлекало мое внимание. Рассказ этот (правда, без упоминания имени Кухи) оказался в поэме Фахр ад-Дина ʿИраки (ум. 628/1230-31) *ʿУшшак-наме,* единственная известная рукопись которой принадлежит Британскому музею[9]. <Публикуемый далее текст подготовлен по этой рукописи>.

Это бурная и пламенная песнь о любви, распадающаяся на десять глав и содержащая весьма своеобразные и интересные легенды. Написана она с обычным для ʿИраки подъемом[10]. Порывистость изложения иногда отражается на художественной отделке, но тем не менее в об-

---

[7] Из новейших обработок этой темы укажу узбекский роман, щедро украшенный вставными газелями قصهٔ ابراهيم بن ادهم (Ташкент, 1912). На таджикском языке обработана в виде поэмы неким ʿАбд ал-Латифом Балхи (см. мою статью «Абдаллатиф Балхи, таджицкий поэт XIX века», — ДРАН-В, 1925, стр. 27 и сл.). Более старые обработки (арабский роман, малайские версии) см. в статье *Ibrāhīm b. Adham* (EI, II). <Ср. стр. 184—187 наст. изд. — *Ред.*>

[8] *Тазкират ал-аулийа'*, изд. Никольсона, т. I, стр. 288, 15 и сл.

[9] Описание ее см.: Rieu, *Catalogue,* № 594a.

[10] См. оценку его поэзии у Rosen, *Les manuscrits,* p. 213, где приведены два образца его лирики. Другие образцы его произведений у Browne, *Persian literature under Tartar Dominion,* p. 127 sq.

щем поэма крайне изящна и заслуживает серьезного внимания, которого она доныне не удостоилась [11]. В восьмой главе содержится интересующий меня в данном случае рассказ, который я и сообщаю здесь в тексте и переводе [12].

حکایت

л 165[a] بود صاحب‌دلی بدانش‌و هوش * در نواحی فارس تره‌فروش
از قضای خدا و صنع آله * میگذشت او براه خود ناگاه
پیش قصری رسید و در نگرید * صورت دختر اتابك دید
صورتی خوب دید حیران شد * دل مجموع او پریشان شد
قرب سالی ز عشق می‌نالید * که رخ خوب دوست باز ندید
دایم از کریه دیدهٔ خون‌داشت * چشمها چشمهاء جیحون داشت
بجز اوصاف او نخواند و نگفت * دایم از حسرتی نخورد و نخفت
با سگ کوی دوست میکردید * سگ کویش بادمی بکزید
تا بدو خادمی پیام آورد * کین گذشت از حکایت آن آورد [a]
سر خود گیر و گوش کن سخنی * چون توئی‌را کجا رسد چو منی
گر تو سودای عاشقی داری * شاید از قصر شاه بگذاری
تو کجائی و ما کجا هیهات * در بیابان و آرزوی فرات
لیك اگر صادقی درین معنی * راه برگیر و بگذر از دعوی
л. 166[a] بفلان کوه رو مقامی ساز * کنج گیر و مکوی با کس راز
طاعت کردگار عادت کن * مانع خویش‌را عبادت کن
روزگاری بدین صفت میباش * خود شود طاعت نهانی فاش
در تو مردم ارادت افزایند * بتبرّك بخدمتت آیند
هیچ چیزی ز کس قبول مکن * نیز با هیچ کس مکوی سخن
چون شوی در میان خلق علم * باتابك رسد حدیث تو هم
چون اتابك ترا مرید شود * اندهت‌را فرح پدید شود
چونکه عاشق پیام دوست شنید * امر اورا بجان و دل بگزید
شد بکوهی که او اشارت کرد * چار دیوارکی عمارت کرد
واندر آنجا چنانك دختر گفت * از عبادت نیارمید و نخفت

غزل

عاشقی ترك خواب و خور کرده * جای خودرا ز کریه تر کرده
حسرت حسن دوست جانش‌را * از تن خویش بی‌خبر کرده
دایم اندر نماز و روزه بعشق * درس عشاق‌را ز بر کرده
پیش تیر ارادت معشوق * جگر خویش‌را سپر کرده

---

[11] Более подробный анализ ее не входит в задачи настоящей статьи.

[12] Так как доныне ни одного отрывка из этой поэмы опубликовано не было, то, помимо специального значения для настоящей статьи, рассказ этот может представить интерес как образец стиля 'Ираки.

[a] Sic — рифма!

л. 166б کارش از دست خود بدر رفته * یارش از کوی خود بدر کرده
در ره کوی دوست بی سر و پای * دل و جان داده پا ز سر کرده
همت عالیش عراقی‌را * سفر راه با خطر کرده

مثنوی

عاشق بیقرار از سر درد * بریا مدتی چو طاعت کرد
از ریا در ربود اخلاصش * برد سوی عبادت خاصش
بوی تحقیق از آن مجاز شنود * دری از عاشقی برو بکشود
دائما مشتغل بذکر خدای * نه بشه راه داد و نه بکدای
نشنید از کسی نه با کس گفت * در عبادت بآشکار و نهفت
هم رعیت مرید و هم شاهش * هم ازان ساکنان درگاهش
شبی آن مه چو جمله خلق بخفت * زد در و شیخ در جوابش گفت
گفت معشوق تست گفت آری * گر تو آنی من آن نیم باری
زد بسی در و لیك سود نداشت * نکشود و بر خودش نگذاشت
شاه خوبان چو دید آن حالت * متاثر شد اندران حالت [a]
در دل خود ز عشق مهری دید * باز گردید و باز می‌نگرید
л. 167а چونکه در قصر خویش منزل کرد * با هزاران هزار انده و درد
سینه پر سوز ازو و دل بریان * جان بدریا غریق و تن بکران
گشت بیمار چون نخورد و نخفت * دایما با خود این سخن می گفت
طالبم‌را نگر که شد مطلوب * یا محب مرا که شد محبوب
ای پدر سوی من طبیب مجوی * روز بیمار خویش دست بشوی
کو نداند دوا عنای مرا * چاره مردن بود شفای مرا
درد دل‌را دوا مجو ز طبیب * به نکردد مکر به بوی حبیب
چونکه درد من از طبیب افزود * هیچ دارو مرا ندارد سود
نیست در دل ز زهر غم آن درد * که بتریاك دفع شاید کرد
چو من این درد را دوا دانم * لیك از شرم گفت نتوانم
چون بیکبارکی برفت از کار * به اتابك رسید این گفتار
گفت اتابك که محرم او کیست * که بپرسد ازو بخفیه که کیست
سر عنقاست یا دماغ نهنك * زیر دریاست [یا] بهفت اورنك
چون بپرسید محرمش بنهفت * راز خودرا چنانکه بود بگفت
عشق بقلی و چاره‌سازی او * پس غم خویش و بی‌نیازی‌او
л. 167б وانکه آن شب برفت و وا کردید * کر چه بی‌التفاتی از وی دید
بتنی خسته و دلی پر غم * همه تقریر کرد با محرم
چونکه محرم ازو شنید این راز * گفت در خدمت اتابك باز
گفت اتابك چو این سخن بشنید * باید این دردرا دوا طلبید

---

[a] Sic — рифма!

با بزرگان عهد شد بر شیخ * متضرع بخواست از در شیخ
تا کشاید بدو طریق وصول * کند از راه خادمیش قبول
زین نمط پیش او بسی راندند * قصهٔ زاریش فروخواندند
رقتی در میانه شد پیدا * برضا گفت آن جماعت‌را
این بنا بر مراد من منهید * لیکن اورا مراد او بدهید
پس اتابك گرفت اورا دست * پیر عقد نکاح دختر بست
پیش دختر ازان خبر بردند * هم دران ساعتش بیاوردند
یار محبوب پس محب مرید * چونکه بر آستان شیخ رسید
زد سر انگشت بر درش در حال * بار دادش کفون که بود حلال
عفت عشق وصدق یار نکر * حسن تدبیر و ختم کار نکر
نیست دل‌را بهیچ نوع از دوست * آن صفا کز معاملات نکوست
л 168[a] چونکه بنیادرا بر اصل نهاد * بر دل خود در مراد کشاد
عشق اورا چه خانه روشن کرد * خاندانش جهان مزین کرد

Перевод

Рассказ

Был мудрый человек, обладавший знанием
и рассудительностью,
торговавший в области Фарс зеленью.
По предопределению бога и божественному делу
проходил он как-то раз по своему пути.
Подошел к некоему за́мку, заглянул
и увидел облик дочери атабека.
Увидел прекрасный образ и стал смятенным,
его собранное сердце стало рассеянным.
Около года стенал он от любви,
ибо не видел более прекрасного лица друга.
Постоянно от рыданий его глаза были полны крови,
он имел глаза, [подобные] источникам Джейхуна.
Кроме атрибутов ее, ничего не перечислял и не говорил,
от тоски постоянно не ел и не спал.
Блуждал с собакой переулка друга,
собаку ее переулка предпочитал человеку.
Пока не принес ему служитель вести,
из рассказов то принес, что случилось:
«Соберись с силой и выслушай слово, разве
подобная мне достигнет подобного тебе?
Если ты имеешь желание влюбленности,
то уместно, чтобы ты отказался от за́мка шаха.
Где ты, а где мы? Увы!
Посреди пустыни и желание широкой реки!
Но если ты искренен в этой мысли,
пустись в путь и откажись от притязания.
Ступай на такую-то гору, сделай себе обитель,
удались в угол и никому не говори тайны.
Привыкни к покорности творцу,
служи своему создателю.

Некоторое время пробудь таким образом,
сокрытая покорность сама разгласится.
Люди умножат желание (*ирадат*) [13] к тебе.
ища благословения, придут к тебе.
Ничего ни от кого не принимай
и ни с кем не говори.
Когда ты станешь известным среди людей,
вести о тебе дойдут и до атабека.
Когда влюбленный услышал весточку друга,
для скорби твоей появится радость».
Когда влюбленный услышал весточку друга,
он от сердца и души избрал ее веление.
Пошел на гору, которую она указала,
построил себе хижину, закрытую со всех
четырех сторон,
И в ней, как сказала девушка,
от служения богу не отдыхал и не спал.

Газель

Влюбленный, покинувший сон и пищу,
увлажнивший свое место слезами,
тоска по красе друга
лишила его душу известия о теле.
Постоянно в молитве и посте по любви он
учил урок влюбленных.
Перед стрелой воли возлюбленной
внутренности свои сделал щитом.
Дело его выпало из его рук,
друг выгнал его из своего переулка.
На дороге к переулку друга, беспомощный,
он отдал сердце и душу и из головы сделал ноги.
Высокая забота его заставила 'Ираки
совершить опасное путешествие.

Месневи

Когда беспокойный влюбленный
в течение некоторого времени лицемерно был покорным,
искренность похитила его у лицемерия
и повлекла его к служению избранных.
<Он почуял познание истины, исходящее от той метафоры,
и дверь влюбленности перед ним открылась.>
Постоянно он был занят поминанием бога,
не давал доступа ни шаху, ни нищему.
Никого не слушал, ни с кем не говорил,
был в служении явно и сокрыто.
И подданные стали его муридами, и шах,
и также жившие при его дворе.
Как-то ночью та луна, когда все люди заснули,
постучала в дверь, и шейх ответил ей.
Она сказала: «Это твоя возлюбленная». Он ответил: «Да,

---

[13] Ирадат — т. е. станут твоими муридами, покорными твоей воле.

если ты — все та же, то я уже не тот...».
Много стучала она в дверь, но пользы не было,
он не открыл и к себе ее не впустил.
Царица красавиц, когда увидела такое положение,
была потрясена этим состоянием. Увидела она в своем
сердце печать любви,
пошла назад и оглядывалась.
Когда она поселилась в своем за́мке
с тысячами тысяч скорбей и грустей,
у нее была грудь, полная горения, сердце было спалено,
душа утонула в море, а тело [осталось] на берегу.
Так как она не ела и не спала, она захворала
и постоянно повторяла себе эти слова:
«Смотри! Искавший меня стал искомым!
Влюбленный в меня стал возлюбленным!
О отец, не зови ко мне врача,
<умой свои руки от жизни, больной>.
У него нет лекарства для моего недуга,
излечение мое — зелье смерти.
Для боли сердца не ищи лекарства у врача,
она не пройдет ни от чего, кроме аромата друга.
Так как болезнь моя от врача усилилась,
никакое лекарство не принесет мне пользы.
Боль в сердце от яда скорби
нельзя устранить противоядием.
Я знаю лекарство для этого недуга,
но от стыда не могу сказать!»
Когда она совершенно обессилела,
дошли до атабека эти речи.
Сказал атабек: «Кто ее доверенная?
Пусть спросит ее тайно, кто [ее друг]?
Это голова [птицы] 'Анка, или мозг крокодила?
Он на дне моря, или на Большой Медведице?»
Когда доверенная тайно спросила ее,
она сказала свою тайну так, как она была:
любовь зеленщика и свою хитрость,
потом свою тоску и его безразличие,
то, что той ночью она ушла и оглядывалась,
хотя увидела с его стороны невнимание.
С больным телом и полным скорби сердцем
она все описала доверенной.
Доверенная, услышав эту тайну,
повторила ее при атабеке.
Атабек, услышав эти слова, сказал:
«Надо искать лекарство для этой болезни!»
С вельможами века он пошел к шейху,
со смирением начал молить у дверей шейха,
чтобы он открыл ей путь достижения
и принял ее как служанку.
Таких речей много вели перед ним,
прочитали рассказ о ее недуге.
Смягчение появилось [у шейха],
с благосклонностью он сказал собравшимся:
«Не ставьте это в зависимость от моего желания,
но осуществите ее желание».

Потом атабек взял его за руку,
и старец заключил брачный договор с девушкой.
Ей снесли об этом весть,
и в тот же час привели ее.
Возлюбленный друг, потом влюбленный мурид,
когда прибыла она на порог шейха,
она тотчас же постучала концами пальцев в его дверь.
Он открыл ей теперь, когда это было дозволено.
Смотри на непорочность любви и искренность друга,
смотри на прекрасный замысел и окончание дела!
Для сердца от друга не может быть никоим образом
такой чистоты, как от добрых дел.
Так как он положил основу на надлежащее основание,
он открыл для своего сердца дверь желания.
Так как любовь озарила ему дом,
то род его украсил мир.

Рассказ Риза Кули-хана — не что иное, как сокращенное изложение этой же самой легенды с опущением некоторых деталей. Однако я не предполагаю, что источником для Риза Кули-хана служила именно эта поэма. Если бы он использовал ее, он едва ли опустил бы такой эффектный момент, как отказ шейха впустить царскую дочь в свою келью. Вероятнее другое — восхождение обеих этих версий к одному первоисточнику, нам неизвестному. Почему именно Кухи был отождествлен с достигшим сана шейха зеленщиком, сказать нетрудно. 'Ираки локализовал свою легенду в Фарсе и заставил шейха построить себе келью в горах, неподалеку от города. Когда говорят о Фарсе и упоминают город, не обозначая его точнее, тотчас же приходит в голову Шираз, а образ старца, живущего отшельником в горах подле Шираза, не может не вызвать мысли о Баба Кухи, мазар которого, по-видимому, всегда пользовался большой славой и являлся местом паломничества с весьма давних времен.

Таким образом, здесь мы можем наблюдать типичный для истории суфизма случай. Литература житий шейхов для построения своих тем с особенной любовью пользуется резко выраженными антитезами. Шейх — разбойник, шейх — гуляка [14], типичные для всего этого литературного круга противопоставления. Черту эту не следует объяснять исключительно желанием добиться эффекта путем резких контрастов. Причина этого кроется в основном характере всей суфийской литературы. Все суфийское учение построено на мотиве синтетического слияния крайних противоречий в абсолюте. Почти всякое суфийское послание (периода философской разработки учения, т. е. с конца XII в. н. э.) начинается с противопоставления двух категорий бытия — *адам* и *вуджуд*, из которых первая абсолютно нереальна, вторая абсолютно реальна. При этом первая, переходя в промежуточную стадию *мумкин*, получает воспринимаемое внешними чувствами проявление, а вторая чувственно невоспринимаема. Процесс развития суфийской поэзии состоял в наслоении на эти две категории образов, являющихся их символами, и таким образом возник целый ряд противопоставлений, которыми широко пользуется лирическая поэзия. Основное задание поэта — показать, что противоречие это существует только в плане физического бытия, а на более высоких ступенях уничтожается. Отсюда один шаг

[14] См. биографию Фудайла ибн Ийада <в наст. томе, стр. 188—213. — *Ред.*>

к перенесению этих же черт и в легенду, которая в суфизме почти совершенно вытеснила реальную историю развития учения. Логическое построение доктрины, самая структура ее вызвала в жизнь ряд характерных легенд, которые должны были служить для целей аллегорической интерпретации основных положений. Легенды эти уплотнились и сконцентрировались вокруг определенных исторических фигур, вытеснив их подлинную биографию.

Вышеприведенная легенда обладает всеми чертами, характерными для суфийской литературной традиции. Каждая из составных частей ее (а ввиду простоты структуры данной фабулы их сравнительно немного) может быть найдена в сотнях других подобных рассказов. Излагаются такие легенды обычно в очень абстрактной форме, вне времени и пространства. Локализация их для суфийского поэта не важна, ибо, излагая легенду, он отнюдь не помышляет о какой бы то ни было действительности и только стремится примером иллюстрировать абстрактное положение. Для 'Ираки место действия не имело ни малейшего значения. Та же история с таким же успехом могла произойти и около Нишапура и в далекой Индии. Поэтому я и склонен предполагать, что указание на Фарс имелось уже в том источнике, из которого поэт ее почерпнул и который в свою очередь в каком-то дальнейшем видоизменении повлек за собой превращение зеленщика из Фарса в шейха Ибн Бакуйа.

Сличение этих двух легенд, с одной стороны, показывает, что тема эта уже была разработана в VII в. х., и, таким образом, наше предположение об использовании Риза Кули-ханом преимущественно письменных источников в данном случае подтверждается. С другой — оно дает возможность на весьма ярком конкретном примере проследить построение суфийской биографии, которая здесь кристаллизуется и принимает форму, так сказать, на наших глазах.

ТАРАШ-НАМЕ, ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭМА ДЕРВИШЕЙ ДЖАЛАЛИ

В каталоге рукописей Г. Флюгеля [1] имеется описание одной сборной рукописи. которая, помимо всего другого, содержит небольшое месневи под названием تراش نامه («Книга о бритье»). Месневи это Г. Флюгель приписывает известному персидскому поэту Джалал ад-Дину Руми, вероятно, основываясь на заключительном бейте ее:

گفتهٔ موزون مولانا جلال * از برای این بود ای اهل حال

Список этого месневи имеется и в Азиатском музее (Nov. 29, <B 1810>, л. 37[a]—38[a]), причем и в этой рукописи переписчик, дервиш ордена маулави, тоже приписал ее тому же автору, как это видно из заголовка:

تراش نامهٔ حضرت مولانا قدس الله سره العزیز

Небольшая поэма эта, начинающаяся строкой

هان‌وهان ای طالب فقر و ادب * گر طلب‌گاری بیا از خود طلب [2]

дает аллегорическое толкование различных суфийских обычаев. После объяснения значения хырки и омовения она переходит к центральному месту, по которому она и получила название, и дает толкование обряда бритья (бб. 38—49). Эти строки как наиболее характерные я приведу:

در بیان فقر ارباب طریق * یك سخن بشنو تو از من ای رفیق
تا بدانند اهل معنی‌را یقین * پیشوایان ره ارباب دین
گفته اندر باب هر معنی سخن * سالکان دین مردان کهن
از تراش و وصله و اسباب او * از صفات و معنی و آیات او
چون بدانند صورت اهل تراش * چار ضرب است نیست پنهان هست فاش
اولش ریش و بروت آنگاه سر * بعد از آن ابرو بود ای پر هنر
هر یکی‌را معنیء فرموده اند * ره روان ما تقدم بوده‌اند
ضرب ریش اول بود ای مقتدا * یعنی مهر دنیوی کردن رها
پس سبل انداختن دانی که چیست * ما و من از خویش بیرون کردنیست
پس تراش سر ایا اهل صفا * پیش مردان بودنست چون خاك پا
معنیٔ ابرو حجاب انداختن * دل ز غیر مهر حق پرداختن
معنیٔ این چار باشد این چهار * بشنو از من این سخن‌را یاد دار

[1] Flügel, *Handschriften,* Bd I, 526; № 529[2].

[2] У Флюгеля ошибочно همان و همان против размера.

Далее следует постановление о закрытии семи «дверей» (скупость, гордость и т. д.) и четырех отречениях, и на приведенном выше 76-м бейте поэма заканчивается. Внутренней связи между отдельными ее частями почти нет, соединение носит чисто внешний характер, и части могли быть переставлены в любом порядке [3].

Достаточно самого поверхностного знакомства с этой поэмой, чтобы убедиться, что автором ее Джалал ад-Дин Руми быть не мог. Стихи, с точки зрения техники, как это показывает приведенный отрывок, выполнены крайне слабо, и приписать Джалал ад-Дину технически столь беспомощную вещь едва ли возможно. Но, помимо чисто формальных соображений, и содержание тоже не позволяет привести ее в связь с орденом маулави. Обычай бритья бороды, усов и бровей, о котором здесь говорится, среди маулави да и дервишей других орденов Передней Азии никогда распространен не был. Нам известно обратное — дервиши Персии и Малой Азии, в противоположность другим мусульманам, запускали свои волосы и отращивали их. Таким образом, всякая связь этой поэмы с маулави рушится.

Для установления ее происхождения решающее значение имеет последняя строка, в которой упоминается имя Джалал. Этот Джалал — не кто иной, как знаменитый сейид Джалал ад-Дин Бухари, основатель широко распространенного по мусульманскому миру ордена джалали. Среди хранящихся в Азиатском музее материалов покойного В. А. Жуковского имеется тетрадь (III, 372 [1] nova), содержащая список рисале этого ордена. Рисале это представляет собой своего рода катехизис, где в вопросах и ответах излагается все, что необходимо знать дервишу джалали. Проза иногда прерывается отрывками в стихах, технически крайне слабыми и беспомощными. После целого ряда отрывков, посвященных разным вопросам, на л. 13 мы находим главу اثبات تراش و خراش следующего содержания:

اگر ترا پرسند که موی تراش چند موی از سر و ابرو و ریش گرفتن است و چند چیز بجای او کاشتن است جواب بگو سه موی اول بخل دویم جهل سیم کبر و کینه اگر ترا پرسند سه موی چرا کم و زیاد نمیگیرند جواب بگو سه موی سه خاصیت دارد که آنرا بر دارند و بجای او تخم سعادت شریعت بنشانند و بآب معرفت بپرورند چنانکه در زمین عبودیت و باران رحمت پروردگار بپرورند مراد از سه موی پیشانی اینست اول بخل دویم جهل سیم کبر و کینه بردارند بجایش تخم سعادت شریعت بنشانند چنانچه اول موی بخل را بردارند نماز و روزه و علم و حلم و ادب بجای آوردن است دویم موی جهل را بردارند و بجایش تخم ایمان طریقت بنشانند چنانچه اعمال باطن است یعنی عبادت پروردگار بجای آوردن است سیم موی کبر و کینه بردارند بجایش تخم احسان حقیقت بپاشند باید که بکمال رسد و معرفت حاصل کند بجز راستی و خیرخواهی و حق‌پرستی در قلب او چیز دیگر نباشد و حق سبحانه و تعالی را مقصود و معبود خودرا بداند در وقت موی گرفتن این آیه را بخواند لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله آمنین محلقین رؤسکم و مقصرین لاتخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قریبا [4]

Засим идет заголовок اثبات چهار ضرب, а за ним тот самый отрывок месневи, который приведен нами выше. Появление его в рисале ордена

[3] Что, по-видимому, и делалось; у Флюгеля она, кроме того, на 22 бейта длиннее.

[4] Коран, XLVIII, 27.

джалали сразу же устраняет всякие сомнения относительно идентичности упоминаемого в последней строке «Джалала» с упомянутым основателем ордена джалали, сейидом Джалал ад-Дином Бухари. Западная литература о нем скудна, и я считаю небесполезным дать здесь небольшой очерк биографии его.

Сейиды Бухари, по словам кади Нураллаха, автора *Маджалис ал-му'минин,* прибыли в Бухару из Ирака[5]. Однако жизнь в Бухаре им пришлась не по вкусу, и некий сейид Джалал ад-Дин по прозванию Сурх (род. 595/1198-99), носивший почетный титул Шир-шах[6], решил переселиться в دار الحرب — Индию. В Мултане он был принят известным шейхом Баха ад-Дином Закарийа' (ум. 17 сафара 666/7 октября 1267), вступил в число его муридов и по его указанию поселился в Учче[7], где и пребывал до самой смерти, последовавшей 19 джумада I 690/20 мая 1291[8]. Известное тазкире *Ахбар ал-ахйар* излагает его биографию несколько иначе и говорит, что из Бухары он прибыл в Бекр и там женился на дочери сейида Бадр ад-Дина Бекри, но недоброжелатели заставили его переселиться в Учч, где он и стал муридом Баха ад-Дина[9].

У сейида Джалала было три сына: Ахмад-и Кабир, Баха ад-Дин и Мухаммад. У Ахмад-и Кабира было два сына: Джалал ад-Дин Хусайн и Садр ад-Дин, получивший впоследствии прозвание «Раджу Каттал» и ставший известным шейхом. Джалал родился в 707/1307-08 г. и ознакомился с суфизмом под руководством своего отца. Когда ему было семь лет, отец свел его к шейху Джамал-и Хандан-ру (или Худжанди), который предсказал ему блестящую будущность[10]. Первую хырку (ордена сухраварди) он получил из рук шейха Рукн ад-Дина Абу-л-Фатха Курайши (ум. 735/1334-35)[11], но не ограничился этим и поставил себе целью повидать всех знаменитых шейхов, какие только были в его время. Для осуществления этой цели ему пришлось совершить бесконечное множество путешествий, из-за которых ему дали прозвание «Джахан-гашт» («Странствующий по миру»). Он видал более трехсот разных шейхов, совершил шесть полных хадджей и жил подолгу в Мекке, Медине, Иерусалиме, Багдаде и других городах. Автор *Сийар ал-'арифин* посетил в названных городах его худжры, в которых жили *муджавиры*, поддерживая и украшая их. В Мекке Джалал подружился с известным историком суфизма 'Абдаллахом ал-Йафи'и (1298—1367), о котором он очень сочувственно говорит в своей книге *Хазана-йи Джалали.* Когда он находился в Мекке, до него долетела весть о том, что в Дели появился шейх, затмевающий всех предшествовавших водителей *тариката,*— Насир ад-Дин Чираг-и Дахли (ум. 757/1356). Джалал немедленно направился к нему и получил от него хырку ордена чишти, в добавление к имевшейся уже у него хырке сухраварди[12]. В Индии слава его быстро разрастается, и он получает почетный титул «Махдум-и джаханийан» («Тот, кому служат все творения мира»). При султане Мухаммаде II ибн Тоглуке (1325—

---

[5] *Маджалис ал-му'минин*, л. 30 б.
[6] *Хазинат ал-асфийа'*, т. II, стр. 35.
[7] См. «Imperial Gazetteer», p. 82.
[8] *Сийар ал-'арифин,* стр. 155.
[9] *Ахбар ал-ахйар,* стр. 20.
[10] Эта деталь сообщается всеми биографами, но хронологически совершенно невозможна, ибо шейх Джамал умер в 676/1277-78 г. См. *Хазинат ал-асфийа',* т. II, возможна. ибо шейх Джамал умер в 676/1277-78 г. См. *Хазинат ал-асфийа',* т. II,
[11] См. *Вафайат ал-ахйар,* стр. 42.
[12] *Сафинат ал-аулийа',* стр. 116.

1351) он достигает высоких почестей, становится шейх ал-исламом и главой ханаки Мухаммади.

Но преемник Мухаммада Фирузшах III (1351—1388) не взлюбил Джалала и, по-видимому, лишил его всех официальных должностей. Возможно, что к этому времени и относится возвращение Джалала в Учч и основание им ордена джалали, существующего и доныне. Один из дервишей этого ордена написал его биографию под названием *Китаб-и кутби,* кроме того, известия о нем собраны в рисале *Мазхар-и джалали.*

Фириште сообщает [13], что он не брал муридов, а если к нему приходил кто-нибудь и просил принять в ученики, заключал договор братства, считая себя недостойным быть чьим-либо учителем. Умер он в 785/1383-84 г. [14] в Учче и там же и похоронен. Основание ордена восточные историки [15] зачастую приписывают его деду, но <на самом деле> орден основан Джалалом-внуком [16]. Зайн ал-'Абидин Ширвани в *Бустан ас-сийахат* дает весьма подробную характеристику обычаев дервишей джалали и сообщает, что они ведут бродячий образ жизни, едят змей, скорпионов и других ядовитых животных, раз в году ходят собирать подаяние, не совершают молитв и не знают суфийских *мураками* и *мухасаба.* Шейхи их злоупотребляют бангом и другими опьяняющими веществами, не совершают молитв, а вместо этого поутру выходят на крышу, обращаются лицом к кибле и перечисляют имена первых шейхов ордена (*чилтан*), что и заменяет им молитву. В энциклопедии ислама указывается, что они носят браслеты из стеклянных бус на руках и шерстяной шнур на шее и бреют бороду, усы и брови [17], чем окончательно доказывается, что наше месневи возникло именно в их среде. Едва ли можно утверждать, что автор его именно Джалал Бухари, быть может, оно написано кем-нибудь из его последователей, но, что оно принадлежит к произведениям этой крайне интересной и заслуживающей серьезного внимания секты, не подлежит ни малейшим сомнениям.

---

[13] *Та'рих-и Фириште,* т. II, стр. 789.

[14] Другие источники дают также даты 784 и 788 гг. х. У Рьё (Rieu, *Catalogue*) в одном месте 785, в другом — 784.

[15] См. *Тара'ик ал-хака'ик,* т. II, стр. 139.

[16] Помимо перечисленных источников, сведения о нем можно найти еще у: 1) Beale, pp. 130, 256; 2) Rieu, *Catalogue,* pp. 85[a], 354[b], 412, 1053[a], 1079[a]; 3) EI, p. 1046; 4) Blochmann and Jarret, vol. II, p. 218 sq.; 5) *Бустан ас-сийахат,* стр. 122; 6) *Тазкире-и аулийа-и хинд,* т. III, стр. 146, 153.

[17] *Census of India,* p. 195.

ТОЛКОВАНИЕ ʿАБД АР-РАХМАНА ДЖАМИ НА ПРИПИСЫВАЕМЫЕ ЕМУ ЧЕТВЕРОСТИШИЯ

Среди описанных Б. Дорном персидских рукописей Публичной библиотеки имеется прекрасный экземпляр куллията Джами [1]. Рукопись эта не совсем обычным образом объединяет в себе не только все поэтические произведения Джами, но также и всю его прозу, как крупные вещи (*Бахаристан, Нафахат ал-унс*), так и мелкие трактаты о просодии, рифме, шараде и т. п.

В их числе находится один трактат по суфизму, озаглавленный *Шарх-и рубаʿийат,* на который, насколько известно, пока еще никто не обращал серьезного внимания.

В европейской литературе мною встречены о нем следующие упоминания:

1) Каталог Ч. Рьё. Трактат этот назван там «A commentary by Jami on his Sūfī Rubā'īs» и дана ссылка на <каталоги> В. Перча и Б. Дорна [2].

2) Издание В. Розенцвейга поэмы *Йусуф у Зулайха* Джами, где во вступительной статье дан список трудов его и под № 11 приведен Ein Commentar zu seinen Ruba'is [3].

3) Каталог Бодлеяны [4]. Старая рукопись (941 г. х.), озаглавленная رساله در شرح رباعیات که خود فرموده‌اند И еще одна рукопись той же коллекции [5].

4) Каталог Шпренгера [6] شرح رباعیات и, наконец,

5) Каталог Перча [7].

В. Перч четверостишия, видимо, Джами приписать не решался, ибо в описании он говорит следующее:

«В начале этой небольшой рукописи помещен трактат без заглавия и указания имени автора, в котором дано, а затем объяснено некоторое число мистических рубаʿи, говорящих در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش در مراتب شهود . Комментарии принадлежат Джами».

Однако обращаясь к самому трактату, после вступительных «славословий Богу и посланнику Его», читаем:

اما بعد نموده میشود که پیش‌از انشاء این نامهٔ نامی و افشای این صحیفهٔ گرامی رباعی، چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین آن علی سبیل الکشف و العرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام گرفته بود

[1] Dorn, *Catalogue,* № CDXXII <Dorn 422>.
[2] Rieu, *Catalogue,* vol. II, p. 827a, 834a.
[3] Rosenzweig, *Joseph und Suleicha.*
[4] Sachau and Ethé, *Bodleiana.* № 894, 15.
[5] Там же, № 1298.
[6] Sprenger, *Catalogue,* p. 487.
[7] Pertsch, *Berlin,* № 237.

و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان‌را بواسطهٔ رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شد و رهنورد بیان‌را بجهت محافظت بر وزن پای اشارت لنك مخذرات معانیء آن بی نقاب اجمالی جمال نمی‌نمود و مستورات حقائق آن بی حجاب اشکالی چهره نمی گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمهٔ چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می گردد و مسطور امیدم بمکارم اخلاق مطالعه کنندگان منصف انکه چون این ضعیف بعجز معترف است و بقصور متصف اگر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح آن کوشند و بذیل عفو و اغماض بپوشند و از صورت عیب‌جوئی هر چیزرا بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند و الله ولی التوفیق و منه الهدایة الی سواء الطریق

«А затем указывается, что перед составлением этого именитого послания и развертыванием сего ценного свитка направилось к зениту завершения и приняло форму стихотворного изложения несколько четверостиший во утверждение единства [абсолютного] бытия и указание его нисхождений по ступеням проявления с обращением внимания на обстоятельства истинного [познания] этого путем откровения и посвящения и достижения сего путем экстаза и интуиции.

Однако так как из-за соблюдения рифмы поле выражений для переводчика языка оказалось тесным, и так как нога указания скакуна изложения охромела по причине удержания размера, девственницы смысла сих [стихов] не явили [прекрасного] лика без покрова сокращения, а матроны истин их не показали лица без завесы образности.

Ввиду этого по необходимости следом за этими четверостишиями излагается несколько слов в прозаической речи в распространение сокращений и изъяснение образов [слов, почерпнутых] у великих вероучителей и гностиков из людей истины.

Ожидается от доброго нрава справедливых читателей, что они ввиду признания сего ничтожного в слабости и указания на его недостаточность, буде заметят в каких-либо местах недостаток и изъян, постараются об исправлении гакового, покроют поле прощения и невзыскательности, а всю требовательность свою израсходуют должным образом и отнесут на подобающее место. Господь — податель вспомоществования и от него водительство к прямому пути».

Вступление это, казалось бы, совершенно исключает возможность приписывать четверостишия не самому Джами. Хотя прямо нигде не говорится, что он сам их автор, однако выражение «перед составлением этого послания... были завершены четверостишия» исключает возможность предположения, что четверостишия не его. Иначе указывать на это было бы странно; понятно, что писать комментарий к стихам можно только по написании их, не ранее.

Затем Джами извиняется в недостатках стихов, употребляя довольно резкие выражения. Если бы эго были чужие стихи и автор комментария признал их достойными освещения, правило послушания, господствующее в суфизме, не позволило бы ему так резко критиковать своего предшественника. Он мог бы сказать, что сложность темы вызвала некоторую неясность в изложении или что-нибудь в этом роде, но отнюдь не указывать на технические трудности. Указывать же на свои собственные недостатки — это обычный в суфизме прием ملامت (порицания), основанный на стихе Корана (V, 59) [8].

[8] Ср. Джуллаби.

Далее, рукопись Бодлеяны своим заголовком подтверждает, что того же мнения был и ее переписчик.

Того же мнения, судя по его заметке, и Ч. Рьё, хотя в подтверждение его он никаких доказательств не приводит.

Если мы обратимся к самим четверостишиям, мы увидим следующее:

1) в трех диванах Джами их нет, что, впрочем, и не удивительно, ибо они составляют одно целое с комментарием, попадают, таким образом, в рубрику произведений прозаических и в диван включены быть не могут;

2) со стороны языка они не представляют никаких особенностей, которые могли бы дать повод приписывать их именно Джами; написаны они прекрасным языком, без искусственных стяжений и сокращений, но изобилуют арабскими словами, что вполне объясняется, с одной стороны, темой, с другой — необходимостью под влиянием формы сжимать содержание до минимального объема. Сделано это так, что обнаруживается рука величайшего мастера слова и знатока мистической философии, а это звания, на которые Джами претендовать может вполне.

Все эти соображения принуждают меня, несмотря на некоторую шаткость их, отклонить осторожность В. Перча и признать вместе с Ч. Рьё автором четверостиший самого Джами.

* *
*

Изучение суфизма еще чрезвычайно далеко от желательной полноты. Литература по суфизму бедна, текстов до настоящего времени издано очень мало.

С другой стороны, количество письменных памятников по суфизму необозримо: почти вся персидская словесность так или иначе им затронута, почти каждое поэтическое произведение может быть возведено к его миропониманию.

При этом, казалось бы, всю литературу суфизма нужно было бы разделить на две группы: 1) суфизм практический طريقة в узком смысле слова: та часть его, которая известна лучше всего, и 2) философия и теория суфизма (то, что подходит под термины معرفة и حقيقة); эта сторона пока представляется в виде необработанного материала.

Надо заметить, что выражение «необозримость» суфийской литературы относится именно к первому ее разряду: большая часть суфийских памятников трактует о منزل, مقام, حال, فيض, بسط и т. п. терминах, прилагаемых к различным состояниям путника (سالک) во время прохождения им пути от индивидуального существования до нахождения своего высшего «я» в божестве, слияния с богом وصل или فنا.

Такие сочинения, как *Кашф ал-махджуб* Джуллаби и *Рисалат ал-Кушайриййа* устада имама Абу-л-Касима ал-Кушайри, при всей их важности, философской стороны не освещают.

Вторая группа значительно менее обширна. Среди составляющих ее сочинений особенно ярко выступают: чрезвычайно неудобная для пользования по размерам и отсутствию системы *Ал-футухат ал-маккиййа* Ибн ал-'Араби, его же *Фусус ал-хикам,* неоднократно издававшаяся на Востоке с различными комментариями, затем комментарий

Лахиджи на *Гулшан-и раз* Махмуда Шабистари и в некоторой степени изданные в переводе Э. Уинфельдом *Лава'их* Джами [9].

К этой же группе относится и обсуждаемый трактат Джами, касающийся практической стороны только в самом конце и притом совершенно необычным образом: не в виде каких-либо изречений шейхов и пиров, а в виде практических наставлений, какие могли бы быть изустно преподаны муршидом его муриду.

Произведение это связано с арабским комментарием Джами на *Фусус ал-хикам*, напечатанным в Каире в 1304 г. х. *Фусус ал-хикам* упоминается в нем неоднократно, да и в самом плане и распределении материала чувствуется ее влияние.

Основа его состоит из 44 четверостиший, комментарий дается то к отдельным номерам, то к двум-трем четверостишиям вместе. В изложении содержания я придерживаюсь следующего порядка. Сначала я привожу четверостишие с переводом, затем вкратце передаю содержание сопровождающего его комментария. Важнейшие места <комментария> сообщаются под строкою в подлинном тексте.

I

واجب که وجودبخش نو [10]و کهن است * تصویر وجودبخشیش قول کن است
گویم سخنی [11] نغز [12] که مغز سخن است * هستی است که هم هست و هم هست [13] کن است

«Необходимый», который есть податель бытия новый и древний,
рисунок подания им бытия есть слово «будь»!
Я говорю редчайшее слово, которое есть сердцевина слова:
он — бытие, которое есть бытие и в то же время [нечто]
дающее бытие

II

هر بی‌سروپارا نرسد دست بتو * خوش آنکه ز خود برست و پیوست بتو
هستیٔ تو هستیٔ که جز ذات تو نیست * یا نیست بذات خود ولی هست بتو

Рука всякого беспомощного не достанет до тебя.
Блажен тот, кто освободился от себя и достиг тебя!
Бытие твое — бытие, которое только субстанция,
или же оно не существует в субстанции, но существует тобою!

В этих четверостишиях устанавливается единство между бытием и субстанцией бога [14], Джами различает три формы существования (موجودات). В первой субстанция от бытия отличается и заимствуется у другого фактора. Таковы все потенции — ممکنات [15], т. е. все то,

---

[9] Whinfield and Kazvini, *Lawa'ih*.

[10] Pertsch: نور [11] سخن

[12] که пропущено и отмечено «nicht in Ordnung».

[13] هستی

[14] اشارت است باتحاد وجود واجب تعالی و تقدس با حقیقتش.

[15] موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاذ از غیر.

что существует, но может и не существовать. Во второй субстанция от бытия отличается и фактически не отделяется, хотя отделение ее было бы мыслимо. Таков бог, по учению схоластов [16]. В третьей — существование с субстанцией нераздельно. Это высшая форма, и, следовательно, это и есть форма существования бога [17].

Затем Джами проводит различие между терминами وجود и هستی, прилагаемыми только к богу, и کون и حصول, прилагаемыми ко всему сотворенному [18].

III

هستی که بذات خود هویداست چو نور * ذرات مکونات ازو یافت ظهور
هر چیز که از فروغ او افتد دور * در ظلمت نیستی بماند[19] مستور

Бытие, которое очевидно по субстанции своей, как свет,
атомы существ получили проявление от него.
Всякая вещь, которая отпадает от сияния его,
остается сокрытой в потемках небытия.

IV

خورشید فلك بنور خویش است منیر * جرم قمر از پرتو او نورپذیر
روشن بخود است نور اگر عقل خبیر * افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر

Солнце небосвода сияет своим светом,
диск луны — приемлющий свет от лучей его.
Свет светел сам по себе, и если мудрый разум
считает его выше солнца и луны, не принимай это за мелочь!

Пример, разъясняющий отличия вышеприведенных форм существования. Первая форма: луна, заимствующая свой свет у солнца. Здесь три фактора: диск луны, лучи солнца и солнце [20]. Вторая форма: свет солнца обусловлен самой сущностью солнца и неотделим от него.

---

[16] موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی‌آن بر وجهی که انفکاك ممکن است و جود از وی محال باشد و اگر چه بنا بر تغایر میان ذات و وجود تصور انفکاك.

[17] موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود بود نه بآمری مغایر ذات.

[18] وازینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب تعالی اطلاق کنند مراد بدان ذاتی است که موجود است بنفی خود و مُوجد است مر غیر خودرا نه کون و حصول و تحقیق که معانیء مصدریه و مفهومات اعتباریه‌اند که آنرا تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. (ср. Коран, XVII, 45).

[19] Исправлено из نماند.

[20] نور وی مستفاد باشد از غیر چنانکه جرم قمر در مقابلهٔ آفتاب روشن گردد بشعاع و درین مرتبه سه چیز باشد یکی جرم قمر دوم شعاع که بر وی فتاده است سیم آفتاب که مفید شعاع است.

В этой степени два фактора: солнце и свет[21]. Третья форма: то, что светло через себя самое и не заимствует своей светозарности у другого. Это сам свет, являющийся здесь единым фактором[22]. Этот же пример для уяснения различия форм существования приводит и Плотин в «Эннеадах».

V

هر چیز که جز وجود در چشم شهود * در هستیء خویش هست محتاج وجود
محتاج چو واجب نبود وصف وجوب * باشد بوجود خود و هو المقصود

Всякая вещь, кроме бытия, перед глазами созерцания
для бытия своего нуждается в существовании.
Необходимый не нуждается [в нем], и потому описание необходимости
будет в самом существовании, а это и требовалось доказать!

Всякое явление, которое само по себе не есть существование, для существования нуждается в другом явлении, которое и есть существование, а все, что нуждается для существования в другом явлении, есть потенция[23]. Таким образом, все, что нуждается в существовании, не может быть «неизбежно существующим», а так как доказано, что неизбежно существующий (واجب‌الوجود) есть форма существования, то неизбежно существующим может быть только само существование. Истинное бытие (حقیقت) — сама Истина (الحق), не то, что через Истину (بحق).

Затем проводится различие между двумя школами, утверждающими единство существования бога с его сущностью. Первая школа — философы. Они утверждают, что бог не может быть универсальным, ибо универсальность во внешнем мире не может проявиться без эманации. Следовательно, существо бога должно быть разделено на универсальное понятие и эманацию, а это невозможно, ибо бог должен эманировать в пределах субстанции своей, то есть: эманация его должна покрываться его субстанцией, как покрывается его существование его субстанцией[24]. (Здесь слово تعین точнее было бы переводить не

---

[21] نور مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب بفرض آنکه ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و درین مرتبه دو چیز باشد یکی جرم آفتاب دویم نور وی.

[22] آنست که بذات خود ظاهر و روشن باشد نه به نوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور چه بر هیچ عاقل پوشیده نماند که نور آفتاب تاریك نیست بلکه بذات خود روشن ..... ودرین مرتبه یك چیزاست.

[23] هر چیزی که مغایر است مر وجود را در موجودیت فی نفس الامر مختاج باشد بغیر خود که وجود است و هر چه مختاج است بغیر خود در موجودیت ممکن است زیرا ممکت عبارتی از چیزیست که در موجودیت خود مختاج بغیر باشد.

[24] نشاید که واجب الوجود کلی باشد یعنی نشاید که اورا کلیت و عموم عارض تواند بود زیرا که وجود کلی در خارج بی تعین صورت نبندد پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد ازان امر کلی و تعین و ترکب واجب محال است چنانکه مشهورست بلکه واجب باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تا بهیچ وجه درو ترکب و تعدد صورت نبندد.

„эманация", как обычно, а „оформление, принятие известной формы".)

Вторая школа — суфии, утверждающие единство существования. Они считают, что за восприятиями разума есть другая форма восприятия, называемая ими «откровение». Постигаемое через откровение разуму недоступно, как внешним чувствам недоступно постижение логических категорий. Эта форма восприятия устанавливает, что истинная сущность существования — неизбежно существующий — не может быть определена как универсальная, индивидуальная и т. п., не может быть даже определена как абсолют, ибо никакой из терминов нашего языка к ней не приложим [25].

Учение об откровении в той же форме мы находим уже у Газали в его книге منقذ من الضلال.

VI

هستی که مبرا ز حدوث است و قدم * نه کل و نه جزوست و نه بسیار و نه کم
زیرا که تعین چه اخص و چه اعم * مسبوق بود بلا تعین فافهم

[Это] — бытие, не знающее ни новизны, ни древности,
не универсальное и не частное, не многое и не малое,
ибо [стадии] «оформления», частного ли, общего ли
предшествует стадия «бесформенности», пойми же!

Сущность существования не подлежит никакому суждению, никакой атрибут к ней приложен быть не может, ибо все атрибуты появляются только после «оформления» или эманации, сущность же божественная лежит по ту сторону ее: в области لاتعين [26].

Таким образом, к божественной сущности можно подходить с двух сторон. Одна сторона: абсолютность, действие, активность, единство и возвышенность — это степень божественности (*улухиййат*), обладающая необходимым свойством существования. Другая сторона: относительность, испытывание действия, пассивность, снижение и приятие существования через щедроты получения — это сущность мира, потенциальная по существу. Возникает она через снижение божественной

---

[25] ورای طور عقل طوریست که دران طور بطریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می گردد که عقل از ادراك آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراك مقولات که مدرکات عقل است عاجزاند و دران طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئ و نه خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیود تا دی که از اطلاق نیز معراست بران قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت در همه اشیا که موصوفند بوجود تجلی و ظهور کرده است بان معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلاً بوجود موصوف نگشتی.

[26] حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشار الیه محکوم علیه نمی‌شود بهیچ حکمی و شناخته نمی شود بهیچ وصفی و اضافت کرده نمی شود بوی بهیچ نسبتی‌ا ز نسب چون حدوث و قدم... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید... باشد.... و مسبوق است بلا تعین پس بهیچیك ازین تعینات حضرت وجودرا من حیث هو لازم نباشد بلکه لزوم ان بحسب مراتب و مقامات مشار الیهاست.

сущности до «мира понятий» и получение из него мысленных образов, называемых «неизменными идеями» (عيان ثابته), но неизбежно, чтобы эти две стороны находили объединение в третьей, обладающей и теми и другими свойствами. Эта третья сущность есть единство множества (احديت جمع). или же «совершенный человек» (انسان كامل)[27].

VII

واجب كه بود خرد ز كنهش اعمى * هست از همه در نسبت هستى اجلى
ماهيته اخفى من أن تظهر * اينيته اظهر من أن تخفى

Необходимый, для [познания] сущности которого разум слеп,
очевиднее всех в отношении бытия.
Его истинные свойства слишком сокрыты, чтобы проявиться,
его проявление слишком очевидно, чтобы быть скрытым.

Сущность божия — самое сокровенное в мире и никому не постижимое, ибо непредвечное (محدث) может постигнуть только то, что не предвечно, сущность же божия, как это показали первые четверостишия, предвечна и никакими атрибутами наделена быть не может.

Однако бытие бога, взятое как бытие,— очевиднее всего очевидного и сокровенно только от чрезмерной очевидности. Если бы бытие бога могло прекратиться хоть на мгновение, весь сотворенный мир исчез бы и бытие его было бы доказано самоочевидностью. Куда бы человек ни поглядел, он видит бога[28]. В таком смысле надо понимать изречение:

خفى لشدة ظهوره الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب البيان بعد العيان فهو فى لخسران

Встречаясь с человеком, говоришь: «Не знаю его»,— но, изучив его дела и речи, говоришь: «Теперь я его знаю». Весь мир, все, что видишь,— дела и речи Его, и говорить, что не ведаешь Его, ты не можешь[29].

---

[27] و چون حقيقتين متفرقتين را لا بد است از اصلى كه ايشان در وى واحد باشند و او در ايشان متعدد زيرا كه واحد اصل عدد است و عدد تفصيل واحد ناچار است از حقيقت ثالثه كه جامع باشد بين الاطلاق والتقييد و الفعل و الانفعال و التاثير و التأثر مطلق باشد از وجهى و مقيد باشد از وجهى ديگر و فعال باشد باعتبارى و منفعل باعتبار ديگر و اين حقيقت احديت جمع حقيقتين مذكورتين است و لها مرتبة الاولية الكبرى والاخرية العظمى.

[28] هر چه را بينند ازان روى بينند كه صنع وى است چون چنين شد در هر چه نگرد خداى تعالى را بيند اگر خواهى در چيزى نگرى كه نه ازوى است و نه بوى است نتوانى همه پرتو جمال حضرت اوست و همه ازوست و همه بدوست بلكه خود همه اوست كه هيچ چيزرا جز وى هستى بحقيقت نيست بلكه همه هستى‌ها پرتو نور هستى اوست.

[29] چرا با خود نگوئى خداوند سبحانه ذاتى است كه هر چه ديدم و خواهم ديد همه صنع اوست پس دائم خدارا سبحانه از همه پيداتر مى‌بين و مگو كه نمى‌بينم اگر غير ان دانى و بوى مثلث چنان باشد كه كسى در باغ گويد برگ‌را مى‌بينم و باغ را نمى‌بينم نه موجب ضحك باشد.

VIII

ایزد که هزار در بروج بگشودت * راهی بکمال کنه خود ننمودت
تا زحمت بیهوده بخود ره ندهی * در ذات خود از فکر حذر فرمودت

Бог, открывший тебе тысячу дверей в замки,
пути к совершенству сущности своей тебе не указал.
Дабы ты не давал к себе пути бесполезным стараниям,
он повелел тебе остерегаться мысли о субстанции его.

IX

نوری که بود جهان ازو مالامال * مشهود دل و دیده بود در همه حال
تحصیل شهود آنچه مشهود بود * در قاعدهٔ عقل محالست محال

Свет, которым переполнен мир,
созерцаем сердцем и оком при всех обстоятельствах.
Достижение созерцания того, что бывает созерцаемо,
в основах разума невозможно, невозможно!

X

ای آنکه دلت ز هجر در نوحه گریست * تا کی خواهی چو نوح در نوحه گریست
در عین شهودی غم هجران پی چیست * چشمت[30] بگشا ببین که مشهود تو چیست

О ты, чье сердце стенает от разлуки!
Доколе же ты будешь рыдать в стенаниях, словно Ной?
Ты — в самом созерцании, из-за чего горе разлуки?
Открой око! Смотри, что ты созерцаешь!

Познание бога распадается на два вида: первый — познание, проникающее до самой субстанции, отделяя эманацию имен, атрибутов и покровы внешнего мира. Он доступен только самому богу, ибо от мира бог закрыт покровом величия [31]. Пытаться познать субстанцию бога бесполезно, и в Коране бог предостерегает от этого, говоря: ويحذركم الله نفسه والله روف بالعباد <Коран, III, 28>, об этом же говорит и хадис: تفكروا فی آلآء الله و لا تفكروا فی ذات الله. Затем Джами цитирует слова Ибн ал-'Араби: التفكر فی ذات الله محال فلم يبق الا تفكر فی الكون.

Второй вид: познание бога в различных проявлениях его. Он в свою очередь распадается на два подвида: познание в широком смысле слова — человек постигает бога, но не ведает, что именно его бытие он постигает, и познание сложное — человек размышляет о том, что постигает, и сознает, что постигаемое им и есть именно божественное

---

[30] Исправлено из چشم.

[31] قسم اول ادراك اوست باعتبار كنه ذات و تجرد از تعينات اسما و صفات و تلبس امظاهر كائنات و اين ممتنع است مر غير حق سبحانه را زيرا كه ازين حيثيت بحجاب عزت محتجب است و برداء كبريا مختفی.

бытие в его проявлениях. В первом подвиде познание тоже не является скрытым, ибо человек, постигая что-нибудь, прежде всего постигает факт бытия, а бытие мыслимо только через бога. Так, восприятие краски и формы возможно только через восприятие света, но, воспринимая краску, человек не думает о свете, стоит же свету исчезнуть, становится очевидным, что за краской было другое явление, обусловливавшее ее восприятие[32]. Во втором подвиде возможны уже различные условия; в нем проявляется различие между людьми верующими и отступниками[33]. К нему относятся слова Абу Бакра: العجز عن درك الادراك ادراك.

XI

اندیشه در اسرار الهی نرسد * در ذات و صفات حق کما هی نرسد
علمی که تناهی صفت ذاتی اوست * در ذات مبرا از تناهی نرسد

Мысль не постигает божественных тайн,
не может полностью постигнуть субстанцию и атрибуты Истины,
знание, основное свойство которого ограниченность,
не постигает субстанции, лишенной ограниченности.

В этом четверостишии устанавливаются причины непостижимости «существа божия» для разума. Функции разума ограничены познаванием свойств, не субстанции, познавание происходит путем сложения (синтеза) и разложения (анализа). Абсолютность существа божьего не допускает ни синтеза, ни анализа, поэтому возможность познания ее исключена[34].

XII

ادراك بطون حق و یکتای او * ممکن نبود زعقل و دانائی او
آن به که ز مرآت مراتب بینی * تفصیل تنوعات پیدائی او

Постижение сокровенного Истины и единства ее
невозможно разуму и его мудрости.
Лучше, чтобы ты видел в зерцале степеней
расчленение видов проявления ее <т. е. Истины>.

---

[32] قسم دویم ادراك اوست سبحانه باعتبار تعینات نور و تنوعات ظهور در مراتب تنزلات... و این ادراك نیز بر دو گونه است اول ادراك بسیط و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك و عن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و ثانی ادراك مرکب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك هو الوجود الحق سبحانه.

[33] محل فکر و خفا و صواب و خطا اوست و حکم ایمان و کفر راجع باوست و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب او.

[34] هویت ذات... مقتضی آنست که منضبط و متمیز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیاید و حقیقت علم احاطه است بمعلوم و کشف او بر سبیل تمییز از ما عدا پس اگر حقیقت علمیه متعلق شود بوی لازم آید تحلف مقتضای ذات از وی یا انقلاب و تبدل حقیقت علم و کلاهما محال.

Установлено, что познание субстанции божьей невозможно, но познание ее, когда она выявляет себя в степени потенций, фактически существует. Одни из этих степеней — понятия частные, и число их беспредельно, другие — понятия общие, которые являются как бы местом для возникновения прочих понятий. Их называют حضرات عوالم مراتب. Эти степени не отличаются от оформившихся посредством их проявлений. Так, например, область чувственного мира охватывает собой все частные чувственные явления, небесные сферы, звезды, элементы и т. п. Существование ее равносильно существованию этих частных явлений, если б не было ее, не было бы и их. Следовательно, каждое явление само по себе не существует и проявляется лишь постольку, поскольку выработан эманацией идей соответствующий для него фон[35].

Эта теория подробно разработана в первой главе *Фусус ал-хикам* Ибн ал-'Араби, где устанавливается порядок нисхождения божественной эманации, уготавливающей место явлениям منزل, где уже и возникает явление, целиком проникающее данное место.

XIII

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات * پنج است تنزلات اورا درجات
غیبست و شهاده در وسط روح و مثال * والخامس جمعیة ملك الحضرات

Когда Необходимый совершает нисхождение из степени «субстанции»,
для его пяти нисхождений есть пять ступеней:
«Тайна» и «явность», посредине — «дух» и «подобия»,
пятая же — объединение всех степеней.

Выше было установлено образование особых универсальных областей. Теперь эти области разграничиваются: их пять и называются они حضرات خمس. Первая حضرات غیب или معانی — это «субстанция божия», включающая в себя и излучения, и эманации, и все, что они влекут за собой из отношений[36].

Вторая противоположна первой и называется مرتبهٔ شهادت или حس; она простирается от «небесного трона» до земли и включает в себя все, что находится в этих пределах[37].

---

[35] و بعضی از مراتب ظهور جزویات‌اند و آنرا غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات‌اند و ازین کلیات بعضی همچون محلهااند مر ظهور سایر حقایق کلی و جزویات و لوازم ایشانرا... و ایشانرا مراتب و عوالم و حضرات خوانند و مراتب وجودی نیست متمیز از وجود امور متعینهٔ مترتبه در ایشان بلکه وجود ایشان عین وجود امور متعینه مترتبه است چنانکه مرتبهٔ حس و شهادت مثلا مرتبه‌ایست کلی شامل مر جمیع محسوسات جزویهٔ متعینه‌را از افلاك و انجم ... و وجود آن مرتبهٔ کلی بعینه وجود همین جزویات متعینه است نه آنکه هر یك از کلی وجزویات اورا جداگانه وجودی باشد ممتاز از یکدیگر فتدبر.

[36] اول‌را حضرت و مرتبهٔ غیب و معانی گویند وآن حضرت ذات است بالتجلی و التعین الاول و الثانی وما اشتملا علیه من الشوٴن و الاعتبارات اولا و الحقائق الاهیة و الکونیة ثانیا.

[37] دویم‌را که در مقابلهٔ اوست مرتبهٔ شهادت و حس خوانند و آن از حضرت عرش رحمانی است تا بعالم خاك و آنچه درین میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم.

Третья ступень следует за غیب в порядке нисхождения — это ارواح.

Четвертая идет за شهادت в порядке восхождения и называется عالم مثال و خیال.

Пятая объединяет вместе все предшествовавшие и, расчленяя их, есть сущность мира (т. е. макрокосм), а соединяя, элементарный образ человека (микрокосм)[38].

Некоторые старцы расчленяют первую ступень на две ступени: на первой все явления воспринимаемы только для бога и реального бытия не имеют. كان الله و لم یکن معه شی. Это «первая эманация», или تعین اول. Во второй идеи уже замышлены в «предвечной мудрости» и, следовательно, уже существуют. Это «вторая эманация» — تعین ثانی.

XIV

در رتبهٔ اول کـه صـفـات جـبـروت * از ذات جدا نبود و ملك از مـلـکـوت
اعـیـان وجـودرا پـدیـدار نـبـود * در عـیـن ظهور بلکه در عـلـم ثـبـوت

На первой ступени атрибуты جبروت
не отличаются от субстанции, и ملک от ملکوت.
Идеям существования нет проявления
в самом проявлении, есть только утверждение в ведении.

На первой ступени تعین اول степень ملك не отличается от степени ملکوت, или ارواح, ملکوت не отличается от جبروت или جبروت صفات не отличается от ذات. Это полное единство и чистая потенциальность. Различение может быть только теоретическим, и тогда эти ступени в отношении взаимопроникновения называют شوءنات ذاتیه, или حروف عالیات, или حروف علویه, или حروف اصلیه. Когда наступает различение, на следующей ступени, отражение этих отношений называют اعیان ثابته.

XV

در عالم معنی که نـبـاشـد اشـیـا * از ذات خود و غیر خود آگه اصـلا
هستند همه ز روی هـسـتـی یـکـتا * نـوریـت علمشان ز هم کـرده جـدا

В мире мыслей, где вещи
совершенно не знают ни своей субстанции, ни чужой,
с точки зрения бытия, все они — одно,
но светлость разума расчленяет их.

В этом четверостишии устанавливается, что на второй ступени تعین ثانی явления не обладают способностью сознавать свое бытие и реально-

---

[38] سیم‌را که تلو مرتبهٔ غیب است متانازلاً مرتبهٔ ارواح گویند و چهارم‌را که تلو عالم حس است متصاعداً عالم مثال و خیال منفصل خوانند و پنجم که جامع ایشانست تفصیلاً حقیقت عالم است و اجمالاً صورت عنصری انسانی.

стью не представляются, расчленены быть не могут, расчленение их протекает только в свете «божественной премудрости»[39]. Поясняется это примером зерна. Если бы мы предположили в зерне сознание, оно должно бы было сознавать свои эманации: ствол, ветви, листву, цветы и т. п. Это соответствует تعین ثانی. Однако когда зерно не расчленяет в себе те будущие части, которые еще не возникли, но возможность возникновения которых обрисовывается для него во второй эманации, это будет «первой эманацией» تعین اول. На первой ступени, как уже говорилось, отношение это называется شؤنات غیبیه, на второй ступени это образы сущностей форм существования, называемые «неизменными идеями» у суфиев и ماهیات у ученых[40].

XVI

اعیان بحضیض عین نا کرده نزول * حاشا که بود بجعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضهٔ نور وجود * توصیف عدم بآن نباشد معقول

Идеи не совершили нисхождения до низшей точки проявления,
упаси боже, они не сотворены творением творца.
Так как сотворение есть излитие света бытия,
описание посредством него небытия неприемлемо разуму.

Устанавливается несотворенность идей. Сотворение есть излитие в небытие света бытия в смысле бытия внешнего. Выше уже было установлено, что идеи — явления, внешним бытием не обладающие, следовательно, сотворение им приписано быть не может[41].

XVII

اعیان که مخدرات ستر قدم‌اند * در ملك بقا پردگیان حرم‌اند
هستند همه مظاهر نور وجود * با آنکه مقیم ظلمات عدم اند

Идеи — это девственницы за покровом вечности,
в царстве вечности — девы гарема,
все они — места проявления света бытия,
хотя и пребывают в потемках небытия.

---

[39] در مرتبهٔ دویم ... اشیاء کونیه‌را بذات خود و ذوات امثال خود اصلا شعور نیست بلکه تحقق و ثبوت ایشات درین مرتبه مقتضیء اضافت وجود نیست بدیشان الحیثیتی که ایشان متصف شوند بموجودیت و وجود بسبب اضافت و نسبیت بدیشان متعدد و متکثر گردد ... پس تعدد و تمیز ایشان باعتبار علم باشد وبس.

[40] و این خصوصیات مذکوره باعتبار اندراج و اندراج در مرتبهٔ اولی بی تعدد وجودی و تمیز علمی نمودار شئونات ذاتیه است و صور معلومیت انها در مرتبهٔ ثانیه مثال حقایق موجودات که مسمی است باعیان ثابته در عرف صوفیه و بماهیات نزدیك حکما.

[41] و شك نیست که اعیان ازان حیثیت که صور علمیه‌اند وجود خارجی از ایشان منتفی است پس لازم آید انتفاء معجولیت نیز.

Это четверостишие развивает положение Ибн ал-'Араби, <содержащееся> в четвертой главе его *Фусус ал-хикам,* <носящей название> فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية, а именно: الاعيان ما شمت راتحة من الوجود.

Разъясняется это в том смысле, что идеи во вне проявиться не могут, ибо основное свойство их — внутренность, сокровенность, а основного свойства своего явление утратить не может. То, что выявляется от них, есть только действие их, проявляющееся через «божественное существование» или в нем, сущность же их всегда остается сокрытой [42].

XVIII

عیان همه آئینه و حق جلوه‌گر است * یا نور حق آئینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید البصر است * هر یك زین دو آئینهٔ آن دگر است

Все идеи — зерцало, а Истина — полировщик,
или свет Истины — зерцало, а идеи — образы.
В глазах исследователя истины, обладающего точным зрением,
оба из этих двух — одно зерцало другого.

Термин «идеи» может пониматься двояко. Во-первых, они отражение, вернее зеркало, для бытия бога, его имен и свойств. Во-вторых, они сами то, что отражается в бытии бога [43].

В соответствии с первым пониманием во вне проявляется только «божественное бытие», эманирующее через идеи и умножающееся в результате действия их. Это — точка зрения созерцателя, у которого «божественная сущность» берет верх над «тварностью».

Во втором понимании в бытии созерцается только результат действия идей, а «истинное бытие», в котором они отражаются, остается в степени غيب (точка зрения созерцателя, у которого «тварь» преобладает над «духом»).

Правильное понимание, по мнению Джами, лежит посередине, на равном расстоянии от обеих крайностей.

XIX

ذو العینی اگر نور حقت مشهود است * ذو العقلی اگر شهود حق مفقودست
ذو العینی و ذو العقل شهود حق و خلق * با یکدیگر اگر ترا موجودست

«Обладатель зрения» ты, если ты созерцаешь свет Истины,
«обладатель разума», если созерцания Истины не имеется,
«Обладатель зрения и разума», если созерцание творца и твари
у тебя имеется одновременно.

---

[42] اعیان ثابته نزد افاضهٔ وجود بر ایشان ثابت و مستقراند بر بطون خود و بهیچ وجه ظاهر نخواهند شد زیرا که بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتیٔ چیز ازان چیز جدا نمی‌شود پس آنچه ظاهر میشود ازین اعیان احکام و اثار این اعیان است که بوجود یا در وجود حق ظاهر میشوند نه ذات این اعیان.

[43] اعیان‌را که حقایق موجودات است دو اعتبارست اول آنکه اعیان مرایاء وجود حق و اسما و صفات اوست سبحانه دویم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است.

Предыдущим четверостишием установлены три возможные точки зрения по отношению к идеям. Теперь <в этом четверостишии> им даются соответствующие наименования. Эти же термины разбираются в словаре ʿАбд ар-Раззака, изданном Шпренгером [44], и в «Определениях» Джурджани [45].

XX

هستی بی شرط وحدتش نامزد است * ور زانکه بشرط لاست نعتش احد است
ماخوذ بشرط شی که باشد واحد * میدان که ظهورش از ازل تا ابد است

Бытие безусловное — ему назначена «одиночность»,
или же атрибут его — «единое», потому что оно в условии «не»;
взятая в условии вещь, являющаяся «единой»,
знай, что проявление ее — из предвечности во веки веков.

Степень لا تعين есть единство, однако к единству этому подход возможен двоякий. Одна возможность: понимать это единство в смысле полного отпадения каких бы то ни было отношений. В таком понимании оно называется أحدیت, и с ним связана сокровенность субстанции и предвечность ее [46].

Второе понимание придерживается бесконечного многообразия внутренних отношений, и в этом понимании единство называется واحدیت, с ним связана внешняя сторона субстанции и вечность ее [47].

XXI

هستی بمراتب چو تنزل فرمود * هر جا ز رخشان دگر پرده گشود
در مرتبهٔ باز پسین کانسان بود * هر یك ز شئون بوصف مجموع نمود

Когда бытие совершило нисхождение по степеням,
оно на каждом месте сняло покров с лика другого положения.
В последней степени, которою был человек,
оно показало все положения соединенными.

Творение, вызывание в бытие из небытия (ایجاد) есть сокрытие истинного бытия образами идей и присоединение к нему результатов их действия. Следствием этого сокрытия является оформление абсолютного бытия в образе той идеи, в которой оно проявилось [48].

[44] Sprenger, *ʿAbdu-r-Razzaq's dictionary*, pp. 162—163.

[45] Flügel, *Definitiones*, S. 113:
ذو العقل هو الذی یری الخلق ظاهراً و یری الحق باطناً فیکون الحق عنده مرآة الخلق لا حتجاب المرآة بالصور الظاهرة الخ.

[46] اول اعتبار اوست بشرط عدم اعتبارات و سقوط آن بالکلیه و این اعتبار احدیت است و ذات باین اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون ذاتست و ازلیت او.

[47] دویم اعتبار اوست بشرط ثبوت اعتبارات غیر متناهیه مراورا و این اعتبار واحدیت است و ذاترا باین اعتبار واحد میگویند و متعلق این اعتبار ظهور ذاتست و ابدیت او.

[48] و ثمرهٔ استتار وجود حق بصورت هر عین ظهور اوست سبحانه بحسب شانی که این عین ثابته مظهر اوست بر خودش سبحانه یا بر همین شان یا بر مثال خودش.

Все эти проявления могут быть либо универсальными (общими), либо частными, единственная же форма, где соединяется и то и другое, это احدیت جمع или совершенный человек < انسان کامل >. Таким образом, во всей полноте своей Божественное бытие проявляется только в совершенном человеке[49].

XXII

واحد همه در احد عدد می‌بیند * در ضمن عدد نیز احد می‌بیند
یعنی بکمال ذاتی و اسمائی * در خود همه و در همه خود می‌بیند

احд в واحد видит все числа,
в содержании чисел видит тоже احد.
То есть через совершенства субстанциальное и именное
в себе видит все, а во всем себя.

В этом четверостишии устанавливается понятие двух «божественных совершенств»: совершенства субстанциального и совершенства именного.

Первое есть проявление субстанции в себе самой через себя самое, в себе ради себя самой с полным исключением всех посторонних понятий.

Второе — проявление субстанции и созерцание ее в эманациях, называемых غیر или سوی [50]. Если первое есть созерцание расчлененного в едином, то второе — созерцание единого расчлененным и, следовательно, необходимое дополнение к первому.

XXIII

گر طالب شر بود وگر کاسب خیر * ور صاحب خانقه و گر راهب دیر
از روی تعین همه غیرانند نه عین * وز روی حقیقت همه عین‌اند نه غیر

Будет ли то ищущий зла, будет ли приобретающий добро,
будет ли житель ханаки или монах из [христианского] монастыря,
с точки зрения «оформления», все они — «другое», не «само»,
но с точки зрения истинной сущности — все «само» [божество],
не «другое».

Сущность вещей есть проявление их в степени علم, формы же существования их — это проявление их в степени عین [51]. Поэтому

---

[49] پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل در خودش از حیثیت شان کلی جامع بکلیته و احدیة جمعه ظاهر باشد.

[50] حضرت حق‌را سبحانه و تعالی کمالی است ذاتی و کمالی است اسمائی و مراد از کمال ذاتی ظهور ذاتست مر نفس خودرا بنفس خود در نفس خود از برای نفس خود بی اعتبار غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال ذاتی است ... و مراد از کمال اسمائی ظهور ذاتست و شهود او در تعینات خود که تسمیه کرده‌اند آن تعینات‌را بغیر و سوی.

[51] حقایق اشیا عبارتست از تعینات وجود مطلق در مرتبهٔ علم و وجودات اشیا عبارتست از تعینات او در مرتبهٔ عین پس حقایق‌اشیا و وجودات ایشان از حیثیت محض حقیقت وجود عین یکدیگر و عین وجود مطلق باشند.

в самой основе своей, в сущности, все вещи слитны и не отличаются друг от друга ничем, все многообразие окружающего нас мира проистекает только оттого, что сущности, пройдя через ряд ступеней проявления в бытие, приняли различные формы, противоречие коих нереально. К этому положению относятся все суфийские стихи, где говорится, что нет разницы между добром и злом, христианской обителью и мусульманской *ханакой* и т. д.

XXIV

ای آنکه بفهم مشکلاتی منسوب * وز معنیء امکان و وجوبی محجوب
امکان صفت ظاهر علم است فحسب * مخصوص بظاهر وجود است وجوب

О ты, кому назначено постигать трудности,
закрытый покровом от смысла потенций и необходимости!
Потенции — внешний атрибут всеведения, знай это,
а необходимость присвоена внешности бытия.

Противоположение внутренней и внешней стороны абсолютного бытия приводит к двум понятиям. Под внутренним подразумевают степень لاتعين , или احدیت , под внешним — всю совокупность эманации идей. Но возможно и другое противоположение, при котором внутренним будут неизменные идеи, а внешним — способность божества к познаванию. Таким образом, в боге объединяется одновременно познающий — это субстанция его, и познаваемый — это неизменные идеи. Отсюда проистекает и различие «атрибутов божиих».

Если мы теперь скажем, что необходимость есть внешнее свойство бытия, внешнее будет понято во втором смысле, ибо внешняя сторона бытия в другом смысле охватывает все проявления бытия, и необходимые и потенциальные [52].

XXV

حق عالم و اعیان خلایق معلوم * معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل * گر تو بمثل معذبی ور مرحوم

Истина — познающий, а идеи тварей — познаваемое,
познаваемое становится судией, а познающий — судимым.
В соответствии с суждением твоим он (т. е. бог. — *Е. Б.*) поступит с тобой,
если ты, например, будешь подвергнут мукам или удостоишься милосердия.

XXVI

حکم قدر و قضا بود بی مانع * بر موجب علم لا یزالی واقع
تابع باشد علم ازل اعیان‌را * اعیان همه مر شئون حق‌را تابع

Для суждения предопределения (*кадар*) и судьбы (*када'*) нет препятствующего,
оно происходит на основании «предвечного знания»,

---

[52] پس وقتی که گویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد بآن ظاهر وجود باشد بمعنی ثانی نه بمعنی اول چه ظاهر وجود بمعنی اول شامل است مر همه تعینات وجوبیه و امکانیه‌را.

«предвечное знание» следует за идеями,
все идеи следуют за [внутренними] отношениями Истины.

<Здесь дано> разделение понятий قضا и قدر . Первое — это «веление господне», простирающееся на все идеи форм бытия и предрешающее их судьбу предвечно и бесконечно. Второе — расчленение этого общего веления на ряд велений, благодаря которым действие идей приурочивается к определенному моменту в соответствии с их особенностями [53].

XXVII

اعیان کآمد ز ممکن غیب پدید * وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم هو یبدی و یعید * در مر آتش خلع و لبس است جدید

Идеи, появившиеся из потенциальности Тайны,
одели [из рук] преславной Истины халат бытия;
на основании решения: «Он сотворяет и возвращает»
в их зеркале постоянно есть облачение и снятие убранства.

XXVIII

رپیزی که نمایشش بیك منوال است * و اندر صفت وجود بر یك حال است
د بدء نظر گر چه بقائی دارد * آن نیست بقا تجدد امثال است

Вещь, видимость которой в одном состоянии,
в свойствах бытия [пребывающая] в одном положении,
если на первый взгляд и обладает длительностью,
это не длительность, а повторение подобных же вещей.

Все созданное каждое мгновение возвращается назад к первоисточнику своему, в небытие. С этой точки зрения, небытие и бытие — понятия не реальные, относительные [54].

Поясняется это на примере текущей воды. Она принимает форму ложа реки, но не пребывает в этой форме и двух мгновений и сейчас же идет дальше. Точно так же обстоит дело и со второй частью воды, и т. д. В то же время зрителю кажется, что форма воды в реке есть нечто длящееся, так как отдельные частицы воды между собой схожи.

Этот вопрос подробно освещен в труде одного из интереснейших

---

[53] قضا عبارتست از حکم الهی کلی بر اعیان موجودات باحوال جاریه و احکام طاریه بر ایشان من الازل الی الابد و قدر عبارت است از تفصیل این حکم کلی بانکه تخصیص کرده شود ایجاد اعیان باوقات و ازمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع میکند دران و تعلیق کرده آید هر حالی از احوال ایشان بزمانی معین و سبب مخصوص.

[54] حقیقت آدمی بل هر ذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته و حقیقته لا الی علم موجوده تعالی بها نسبتی است که برابطهٔ وجودی علمی که صورت معلومیت اورا در علم قدیم حق تعالی بود از فیض جود حق تعالی وجود بر وی بحسب قابلیتش عارض و طاری میشود ... و بعد از یافتن این هستی که اورا عارض است بر موجب کل شی و یرجع الی اصله هر دم اورا باصل خودش که نیستی است بالذات میل حاصل میشود.

суфиев новейшего времени — муллы Садра в его труде *Рисалат фи сарийан ал-вуджуд*. <Ср. БС II, № 88—92. — *Ред.*>

XXIX

حق وحدانی و فیض حق وحدانی * کثرت صفت قوابل امکانی
هر گونه تفاوت که مشاهد بینی * باید که ز اختلاف قابل دانی

Истина едина и щедрота Истины едина,
множественность — свойство потенциальных способностей;
Все возможные различия, которые ты созерцаешь,
тебе надо понимать [как зависящие] от различия способностей.

В предыдущем четверостишии было указано на излияние «божественной силы бытия», посредством коей все явления каждое мгновение разрушаются и каждое мгновение вновь созидаются. Теперь указывается, что излияние это («щедрота», или «свет») для всех явлений едино, не множественно; однако способность идеи к восприятию его различна, поэтому восприятие совершается различным образом, и в мире создается множественность явлений [55].

Примером для пояснения служит огонь, попадающий на нефть, серу, сухое и сырое дерево. Скорость воспламенения будет различна при одинаковой силе огня, и зависеть она будет от различия в способности этих материалов к воспламенению.

XXX

در کون و مکان نیست عیان جز یك نور * ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم * توحید همین است و دگر وهم و غرور

В бытии и пространстве созерцаем только единый свет,
свет этот проявился в различных проявлениях;
Истина — свет, а различия проявлений ее — мир:
вот что такое почитание бога единым! Все остальное —
предположение и ослепление...

<Это руба'и —> пояснение к предыдущему. Единый свет бытия получается облеченным в какое-нибудь из своих внутренних, постижимых лишь для божества, не реализовавшихся состояний. В зависимости от состояния это будет и проявление той формы бытия, которую вызовет в жизнь это излучение света [56].

---

[55] امداد حق صبحانه و تعالی و تجلیات او واصل میشود باعیان موجودات در هر نفسی و در تحقیق اوضح که اتم تجلی است واحد ظاهر میشود مر اورا بحسب قوابل و مراتب و استعدادات ایشان تعینات متعدد و نعوت و اسما و صفات متکثره متجدده نه آنکه آن فی نفسه متعدد است یا ورود او طاری و متجدد.

[56] عالم تجلی نور خدای است بچندین هزار صفت که تجلی کرده است و باین صورتها خودرا ظاهر گردانیده است ... هر گاه که وجود تجلی کند بر خود متلبس بشأنی از شئون تجلی علمی غیبی حقیقتی باشد از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانی دیگر حقیقتی دیگر باشد ... پس این موجودات متکثرهٔ متعدده که مسمی است بعالم نباشد مگر تعینات نور و تنوعات ظهور وجود حق سبحانه که ظاهرا .... متعدد و متکثر مینماید و حقیقت بر همان وحدت حقیقی خود است.

XXXI

اعیان همه شیشهای گوناگون بود * کافتاد بران پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود * خورشید دران هم بهمان رنگ نمود

Все идеи — это разноцветные стекла,
на которые упал луч солнца бытия;
Если стекло красное, желтое или синее,
такого же цвета кажется в нем и солнце.

<Это руба'и —> пример для пояснения предыдущего. Идеи сравниваются с цветными стеклами, на которые падает свет солнца — бытия. В зависимости от чистоты и окраски стекла и свет, проходящий через него, кажется более тусклым или более ярким. Свет во всех случаях одинаков, но проявления его различны.

XXXII

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار * چون شد متراکم آن نفس ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار * وان باران سیل و سیل بحر آخر کار

Когда море вздыхает, [возникает то], что зовут туманом,
когда это дыхание сгущается, считай это тучей,
Дождем становится туча, когда проливает капли,
этот дождь становится потоком, а поток в конце концов — снова морем.

XXXIII

بحریست کهن وجود بس بی پایاب * ظاهر گشته بصورت موج و حباب
هان تا نشوی حباب یا موج حجاب * بر بحر که آن جمله سراب است سراب

Бытие — это древнее море, глубокое, бездонное,
проявившееся в образе волн и пены;
Берегись, чтобы пена или волны не стали завесой
над морем, ибо все это — мираж, мираж!

То же самое поясняется на другом примере: туман, облако, дождь, поток и море — различные по форме проявления одного и того же элемента: воды. Море — начало этого ряда, туман поднимается от него, сгущается в облако, облако дает дождь, дождевая вода образует поток, который в конце концов впадает в то же море. Аналогия с идеями и абсолютным бытием очевидна.

XXXIV

اعیان حروف در صور مختلفند * لیکن همه در ذات الف مؤلفند
از روی تعین همه با هم غیرند * و ز روی حقیقت همه عین الفاند

Идеи букв — в образах различны,
но в субстанции своей все они слагаются из алифа;
С точки зрения оформления, все они отличаются друг от друга,
с точки зрения истинной сущности, все они — сам алиф.

Еще пример, <иллюстрирующий положение руба'и XXIX>: идеи — различные буквы в разнообразии их произношения и начертания, бытие — алиф, неслышно и незримо имеющийся в каждой букве.

XXXV

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد * ساریست احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گر چه برونست ز حد * هم صورت وهم ماده‌اش هست احد

Согласно толку людей откровения и мудрецов,
единица распространяется на все отдельные числа,
Ибо числа, если они и вне границ,
все же форма и основа их — единица.

XXXVI

تحصیل وجود هر عدد از احد است * تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است * ربط حق و خلقش اینچنین معتقد است

Приобретение бытия каждым числом — от единицы,
расчленение степеней единицы — через числа.
Гностик, получающий помощь от щедрот святого духа,
представляет себе такой связь между Истиной и тварью.

Еще пример: единица есть начало всех цифр, образующихся от нее путем сложения. Числа в свою очередь дают анализ единицы и указывают на латентные, сокрытые в ней возможности.

XXXVII

معشوقه یکی‌است لیك بنهاده به پیش * از بهر نظاره صد هزار آئینه بیش
در هر یك از آن آئینها بنموده * بر قدر صقالت و صفا صورت خویش

Возлюбленная — одна, но только поставила перед собой,
чтобы поглядеться, более ста тысяч зеркал;
В каждом из этих зеркал показала,
в [соответствии со] степенью полированности
и чистоты [его], свой лик.

Еще пример: одно лицо отражается одновременно множеством зеркал. Чем чище зеркало, тем яснее и отражение.

Здесь кончается часть чисто философская и начинается часть, носящая более практический характер.

XXXVIII

ناکرده طلسم هستیء خویش خراب * از گنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت و سرابست سخن * سیراب نشد کسی ز دریا به سراب

Не разрушив талисмана своего бытия,
нельзя снять покров с клада Истины;

Истина — море, а слова — мираж,
никто не утолил жажды из реки посредством миража.

XXXIX

از ساحت دل غبار کثرت رفتن * خوشتر که بهرزه در وحدت سفتن
مغرور سخن مشو که توحید خدای * واحد دیدن بود نه واحد گفتن

Сметать с простора сердца пыль множественности
лучше, чем понапрасну низать жемчужины единства.
Не ослепляйся словами, ибо почитание бога единым —
это видеть его единым, а не называть единым.

Указывается, что все предшествовавшие рассуждения, при всей их пользе, все же недостаточны и что требуется и практическое проведение в жизнь догматов суфизма. Таковое может быть лучше всего выполнено по уставу ордена накшбанди, к которому принадлежал и сам Джами. Следует прославление основателя ордена Мухаммада ибн Мухаммада ал-Бухари, известного под прозванием «Накшбанд» (728—791/1327—1389) [57].

XL

در مسند فقر چون ببینی شاهی * ز اسرار حقیقت بیقین آگاهی
گر نقشی کنی بلوح دل صورت او * زان نقش بنقش‌بند یابی راهی

Если ты увидишь царство на ложе нищеты,
ты точно осведомлен о тайнах истины.
Если ты начертишь на скрижали сердца его образ,
от этого рисунка ты найдешь путь к художнику
(или Накшбанду. — *Е. Б.*).

XLI

سر غم عشق دردمندان دانند * نه خوش‌منشان و خودپسندان دانند
از نقش توان بسوی بی‌نقش شدن * وین نقش غریب نقشبندان دانند

Тайну любовного горя знают скорбные,
не веселые и не самодовольные.
От [этого] рисунка можно пройти к безóбразному,
и этот редкостный рисунок знают *накшбанди*.

<Далее даются> практические указания, как вызывать полную внутреннюю пустоту, необходимую для медитации, по уставу ордена накшбанди.

XLII

سر رشتهٔ دولت ای برادر بکفآر * وین عمر گرامی بخسارت مگذار
دائم همه جا با همه کس در همه کار * می‌دار نهفته چشم دل جانب یار

[57] См. *Хазинат ал-асфийа*', т. I, стр. 548—551.

Конец нити счастья в руку возьми, о брат!
Не проводи этой драгоценной жизни попусту!
Постоянно всюду, со всеми и во всяком деле
держи око сердца скрыто [направленным] в сторону «друга».

<Затем даны> указания, как поддерживать духовную связь с основателем ордена и сохранять в сердце представления о нем.

XLIII

هـا غـيـب هـويت آمد ای حرفشناس * و انـفـاس تـرا بـود بـران حرف اساس
بـاشـی آگـه ازآن حـرف در امید و هراس * حـرفـی گـفتم شگرف اگر داری پاس

Ха пришлось тайной [его] сущности, о знающий буквы!
Дыхания твои основаны на этой букве.
Знай об этой букве и в надежде и в страхе,
сказал я редкостное слово, если ты внимательно отнесешься к нему.

<Далее идет> изъяснение мистического значения слова الله по книге шейха Абу-л-Джаната Надм ад-Дина Кубра «رسالة فواتح الجمال». ها есть указание на сокровенную сущность божью. Эта же буква произносится каждым живым существом при вдыхании и выдыхании. Она же вместе с тем и основа имени الله, ибо *лам* и *алиф* — только определенный член, а *ташдид* на *ламе*—для усиления определения[58].

Таким образом, следует познать, что всякое дыхание есть славословие богу, и, упражняясь, дойти до того, чтобы каждый вздох совершался не иначе как молитвенный обряд.

XLIV

خـوشـی آنـکه دلت ز ذکر پر نور شود * در پـرتـو آن نـفـس تـو مـقهور شود
انـدیـشـهٔ کـثـرت ز مـیان دور شود * ذاکـر هـمـه ذکر و ذکر مذکور شود

Блажен ты, если сердце твое исполняется светом от созерцания,
под лучами его низшая душа твоя становится побежденной,
Мысль о множественности удаляется,
созерцающий становится созерцанием, а созерцание — тем,
кого созерцают <т. е. богом>.

<Даются> практические указания, как творить созерцание (ذکر).

В заключение следует еще одно четверостишие без комментариев и небольшой трактат о том, как творить созерцание, написанный Джами со слов его духовного наставника ал-Кашгари. Способ этот заключается в произнесении слов لا اله الا الله не устами, а сердцем,

---

[58] ذکری که جاریست بر نفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشان است زیرا که در برآمد و فرورفتن نفس حرف ها که‌اشارت است بغیب هو یت حق سبحانه گفته میشود اگر خواهند و نخواهند و همین حرفهاست که در اسم مبارك الله است و الف و لام از برای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه دران تعریف.

наподобие христианской «умной молитвы»; при этом подробно указывается, какое слово с каким местом тела следует сочетать.

На этом трактат кончается. План его и приведенные небольшие отрывки показывают, что сочинению этому должно быть отведено подобающее место в ряду источников наших сведений о суфизме.

Конечно, суфизм Джами не то, что суфизм старца Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра или других ранних подвижников вроде Ибрахима ибн Адхама, Раби'и, Зу-н-Нуна, Джунайда и пр.

Однако устремлять внимание исключительно на ранний суфизм, еще чуждый схоластических построений и метафизических схем, было бы не вполне правильно. Весьма возможно, что при ближайшем более тщательном изучении философской подкладки суфизма выяснится, что здание это воздвигнуто при помощи чужого материала, что исконные древние верования индоевропейских народов (<например,> световая теория древнегреческих философов) переработаны в стройную схему под влиянием неоплатоников и что, таким образом, это явление не вполне свое, не чисто почвенное.

Однако если принять во внимание, что величайший из всех мистических поэтов Джалал ад-Дин Руми строил все свои поэтические произведения именно на этом фундаменте, а не на древнем суфизме, станет ясно, что усилия, потраченные на изучение этих теорий, затрачены не напрасно.

Из дивана Джалал ад-Дина <Руми> изданы пока лишь весьма небольшие отрывки[59], критическое издание *Месневи* отсутствует вовсе[60]. Но приступить к этой гигантской работе должен лишь тот, для кого в философии суфиев не останется более темных и непонятных мест. Эта черная работа должна быть сделана, и одним из маленьких этапов по пути к осуществлению этой задачи должно явиться издание текста «Комментариев» Джами.

Не имея доступа к остальным, указанным в начале этого очерка рукописям, я не решился издать текст по одной, правда прекрасной, рукописи Публичной библиотеки. Думаю, что краткое изложение содержания ее может оказаться полезным для всех востоковедов, занимающихся суфизмом, и что прекрасные четверостишия, до сих пор совершенно неизвестные, порадуют не одного друга персидской поэзии. Приходится делать то, что позволяют обстоятельства, ибо если откладывать на будущее выполнение задач иранской филологии, ей, быть может, долго придется простоять на той же точке[61].

---

[59] Rozenzweig, *Auswahl;* Nicholson, *Selected poems.* <Ср. БС II, № 82. — *Ред.*>

[60] <См. БС II, № 73 и № 74—82. — *Ред.*>

[61] Когда настоящая статья уже была набрана, я, по любезности Ю. Н. Марра, коему я и приношу здесь искреннейшую благодарность, получил литографию نظم السلسله муллы Ахмада Васли, изданную в Ташкенте в литографии Гулам Хасан Арифджанова в 1331/1912-13 г. Следом за поэмой в книге идут наши «Комментарии» Джами. Текст издан весьма тщательно и по хорошей полной рукописи и дал мне возможность установить многие места, ранее казавшиеся мне неясными. Значительных добавлений против рукописи Публичной библиотеки нет. Есть, конечно, и обычные для восточных издателей исправления сомнительного свойства, но вообще издание должно быть признано довольно хорошим и заслуживающим внимания.

ЧАГАТАЙСКИЙ ТАРДЖИ'БАНД НЕИЗВЕСТНОГО АВТОРА

Тарджи'банд принадлежит к числу форм, которыми персидские поэты пользовались сравнительно редко. Правда, почти у каждого крупного поэта есть несколько тарджи'бандов, но они все же насчитываются единицами, в противоположность касыдам и газелям, которые исчисляются сотнями, если не тысячами. Это объясняется тем, что повторение одного и того же припева несколько раз крайне связывает поэта. Требуется, чтобы припев естественно вытекал из содержания предшествующей строфы, и тем самым круг мыслей, которые можно ввести в стихотворение, сильно сужается. Необходима большая техника, чтобы более или менее успешно справиться с этой задачей. Зато эта форма оказалась как нельзя более подходящей для выражения суфийского учения *вахдат ал-вуджуд*.

Основная идея его — реально лишь бытие «первопричины», все остальное пользуется только бытием относительным — звучит как лейтмотив почти во всех суфийских рисале. Излагая эту мысль в припеве тарджи'банда, поэт оставался в рамках обычной структуры суфийских посланий и достигал при этом значительного художественного эффекта путем эмфатического повторения краткой основной формулы. Кто является первым автором подобного тарджи'банда, пока решить невозможно. Старейшим из известных нам произведений этого типа приходится считать тарджи'банд Насир-и Хосрова[1], изданный В. А. Жуковским[2]. Издателем его уже было отмечено, что произведение это вызвало в персидской литературе ряд подражаний, из которых три им были указаны. К ним я могу добавить еще три других, а именно: Хаджу Кирмани[3] (ум. 753/1352-53), Хатифа Исфахани[4] (ум. 1198/1783-84) и известного суфия Нур 'Али-Шаха[5] (ум. 1215/1800-01).

Такой успех этого тарджи'банда в Персии делал весьма вероятным предположение, что и в турецкой литературе он должен был оставить какой-нибудь след. У известных мне более ранних авторов мне, однако, никогда не попадалось ни одного стихотворения, которое можно было бы считать подражанием указанному произведению Насир-и Хосрова. Этот пробел восполняет своеобразный чагатайский

---

[1] <В настоящее время принадлежность этого тарджи'банда Насир-и Хосрову вызывает сомнение у некоторых исследователей. — *Ред.*>

[2] См. ЗВОРАО, вып. IV, стр. 386—393.

[3] Текст его литографирован в *Ма'ариф ал-'авариф*.

[4] Текст издан у Browne, *Persian literature in modern times*, p. 284 sq. (опущена дата смерти, дополненная мною по *Маджма' ал-фусаха'*, т. II, стр. 567). Этот же текст у Гаффарова, ч. II, стр. 422—427 и в *Харабат-и зийа'*, т. II, стр. 207 и сл.

[5] В печати не появлялся, рук. Аз. муз., Nov. 95 <A 1015>, л. 79[a] и сл. Об авторе см. *Тара'ик ал-хака'ик*, т. III, стр. 89 и Malcolm, v. IV, p. 151, n. 1.

тарджи'банд, находящийся в крайне ценной сборной рукописи Азиатского музея Nov. 26[1] <B 1809> (лл. 103б—104а) [6]. К сожалению, автора его мне установить не удалось, и тем самым дать точную датировку его для меня возможности не представляется. Архаическая форма императива на غين — كين указывает на то, что это произведение написано до Навои. Рукопись не датирована, но, судя по внешнему виду, относится приблизительно к началу IX в. х., и, таким образом, мы получаем terminus ante quem, из которого и приходится исходить. Сообщая здесь текст и перевод этого тарджи'банда, я надеюсь, что, быть может, тюркологам-специалистам удастся разрешить эту задачу и установить имя его автора. Для меня он представляет интерес главным образом как отражение столь важного для персидской суфийской поэзии произведения на турецкой почве. Взаимоотношение литератур турецкой и персидской еще нельзя считать окончательно выясненным, и опубликование данного текста с этой точки зрения мне представлялось желательным [7].

Текст

л. 103 б

I ساقیا جام می روان قیلغن * بیزنی بی نام و بی نشان قیلغن
قالمدی صبر و حددین آشتی خمار * باده‌گردان و کل‌فشان قیلغن
ناز وقتی ایمس نیازم اشیت * بیزنی وصلینکغا کامران قیلغن
قاریغان نرسمیزنی تنکری چون * بیر تبسم بیلا جوان قیلغن
یا سوجوك سوز بیلان کونکول [8] آلغن * یا جفا بیرلا قصد جان قیلغن
مجو [9] ایتیب عقل لوحی‌نینك نقشین * عشق‌نینك غیبی‌نی عیان قیلغن
دردمیز صبح و شام ایدر بو رمز * سن اگر فاش اکر نهان قیلغن
بولدی تحقیق بیزکا بو معنی * کر اینانماسانك امتحان قیلغن
کیم‌دل و دین و عقل و جان و جهان * جسم ایرور بارجا [10] جان ایرور جانان

II کل یوزین‌دین کوتاردی پردهٔ ناز * بولغن ای بلبل ایمدی پرده‌نواز
عقل حددین اشوردی عاقل‌لار * جان‌غا تیکدی بو فکر دور و دراز
اه کیم اول نگار غمزه‌سی‌دین * قانی [11] بیر شیوه قاندادور بیر ناز
تا کونکول‌نی مسخر ایتسا تمام * یوسا تحقیق بیرلا نقش مجاز
مونجا تورلوك خیال و بیر معنی * صد هزاران صدا و بیر آواز

---

[6] Описание этой рукописи мною подготовлено к печати, и поэтому я не буду касаться ее здесь более подробно. <Подобная работа Е. Э. Бертельса неизвестна. —*Ред.*>

[7] Текст сообщен с сохранением орфографии рукописи. Восстановлены только некоторые не возбуждавшие сомнений точки и знаки ّ и ـ. Все более существенные исправления оговорены в примечаниях. В переводе я воздерживаюсь от комментария, ибо для специалистов смысл этого произведения и так должен быть понятен, а даже самые сжатые пояснения увеличили бы объем статьи почти вдвое.

[8] Рукопись كونلوك.

[9] Рукопись نحو.

[10] Рукопись جان и впереди вставлено بار.

[11] Исправл. из قاتی.

بیرنی کورسانلك مکرر اپکدیمه * بیر یر اندیشه قیل بو سوزدا یر آز[12]
مینلك و بیر صورتی دور الف و الف * هر بیری صفردین بولور ممتاز
کل قیل اول صفر(نی)[13] مونا اصلاح * فرد بیل زوجنی مونا ایجاز
کر حقیقت رموزنی تانیسانك * یرو کوكدین اشیتکاسن آواز
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان * جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

III عشق ناکه جمال کور کوزدی * تشنه‌لارکا زلال کورکوزدی
تا اوزین پرده‌دا نهان توتغای[14] * مونجا تورلوك خیال کورکوزدی
فیلمادی عینی‌نی عیان ایلکا * هرکنش‌کا[15] مثال کورکوزدی
مدعی‌لارغا مغلطه بیردی * زهر یدوردی بال کورکوزدی
کیم‌نی کیم سودی کیمکا کیم تیلادی * وصلنی لایزال کورکوزدی
جان سوراغی‌نی عقل‌دین[16] سوردوم * هر زمان پر ملال کورکوزدی
آخر الامر عشق کوزکوی‌دا * منکا بیر اهل حال کورکوزدی
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان * جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

IV قطره‌نی بحردا نهان کورکین * بحرنی قطره‌دا عیان کورکین
مرکزی‌دین یراق ایمس نقطه * فهم قیلغن یکان یکان کورکین
ازبتینلك تیکرسنده سیر ایتکین * اون[17] سکیز مین[18] بلك جهان کورکین
هر جهان ایجره جانقا بیر جلوه * کورمسنگك جلوه‌لارنی جان کورکین
عین نقطه کوروب بو دایره‌نی * نقطه دیلك اوزنی درمیان کورکین
شاه‌بازی که منجاییل تیلاتینك * اوز وجودنکدا آشیان کورکین
اوزونکا یارنی یقین بیلکین * اوز یقینینگدا بی‌کمان کورکین
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان * جسم ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

V ساقیا دورنی مکرر قیل * تیلبه‌لارنینك[19] دماغی‌نی پر قیل
ترا اول زلفنی کرشمه بیلا * نرسمیزنی ینا معطر قیل
حددین آشتی خمارمیز الله * آند ایجر بیزتا بولدی باور قیل
عشق لوحیندا جان رموزن اوقی * عقل‌نینگك دفتری‌نی ابتر قیل
اول یرینی قیلای‌دیسانك تسخیر * جان‌نی عود و کونکول‌نی مجمر قیل
ایمدی کم یار جلوه قیلدی جمال * سوزنی قوی ماجرانی کمتر قیل
وقتمیز خوش ترور کل ای مطرب * یانه اول صوتنی مکرر قیل
کیم دل و دین و عقل و جان و جهان * جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

VI آه کم اه قیلسا هم بولمس[20] * صبر بیرلا بو غصه کم بولماس
قانی بیر محرمی کم انکلاسا سوز * درنی دریاغا تاشلاسام بولماس

---

[12] Рукопись آواز.
[13] Видимо, опущено.
[14] Рукопись تها بو بغای.
[15] Рукопись کس‌کا.
[16] Рукопись و دین.
[17] Рукопись آن, что едва ли правильно.
[18] Так, против метра, вместо مینك.
[19] Рукопись لانینك.
[20] Так.

يادشه‌لاردا ايل الوس كب‌در * بارجاسى محرم حرم بولماس
دوستنى سو كونكول‌دا يا جان‌نى * بير ورق‌دا ايكى رقم بولماس
بيرنجا سوز كه وصف‌دين تاش‌در * بى‌تير[21] ايردىم ولى قلم بولماس
عشق كويدوردى عقل خرمنى‌نى * رندلق كور كه همتم بولماس
جان قلاغى بيلن كونكول تيلى‌دين * سن ايشيتكل[22] كه من ديسام بولماس
كيم دل و دين و عقل و جان و جهان * جسم ايرور بارجا جان ايرور جانان

VII
ينا بيرنجا سوز هوس قيلدوق * بارجا عالمنى هم نفس قيلدوق
آشكارا قيليب كونكول دردين * ياردين وصل ملتمس قيلدوق
قولادوق محتسب‌نى مجلس‌دين * عيشنى شخنه و عسس قيلدوق
باش‌قويى تونكتاريب جرس‌دان‌نى * عشق زنارنى مرس قيلدوق
نوش‌دين نيش‌نى قبول ايتوك * قندنى طعمهٔ مكس قيلدوق
نى دين كم نه كيجتى خلوت‌دا * هر نه كم بولدى دست‌رس قيلدوق
سير قيلدوق حقايق ايجراسى * سوزكه بويركا يتتى بس قيلدوق
كيم دل و دين و عقل و جان وجهان * جسم ايرور بارجا جان ايرور جانان

Перевод

I. О кравчий! Пусти чашу вина,
сделай нас лишенными имени и признака!
Не осталось терпения, и вышло из предела похмелье,
пусти вино вкруговую и рассыпь цветы!
Не время для лукавства, услышь мою мольбу,
дай нам осуществление желаний в свидании с той!
Все, что состарилось в нас, ради бога,
одной улыбкой [снова] сделай юным!
Или сладкими речами отними сердце,
или притеснением отними жизнь!
Стерев начертания на доске разума,
выяви тайны любви!
Наша скорбь утром и вечером указывает [на это],
ты разгласи или сокрой [это] —
Стала нам достоверно известна эта истина,
если ты не веришь, испытай,
Что сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [же — только] возлюбленная!

II. Роза сбросила с лица своего покров лукавства,
теперь, о соловей, запой песню!
Разумные [люди] вывели разум из пределов,
пока в душу проникла эта мысль, далекая и долгая.
Увы! Из кокетливых взоров этой красавицы,
где одно коварство, где одно лукавство!
Чтобы покорить вполне сердце,
смыть истинным познанием начертания аллегории,
Столько разных образов и один смысл,
сотни тысяч звуков и один голос!
Если ты увидишь единицу повторенной, не говори — это два!

---

[21] Так.
[22] Рукопись ايشيتلك.

Хоть раз подумай об этом слове немного!
Тысяча и единица — форма их *алф* и *алиф*,
но [тысяча и единица] отличаются друг от друга только нулем.
Сделай этот нуль целым — вот тебе восполнение,
считай пару единицей — вот тебе сокращение!
Если ты поймешь тайны истины,
то ты услышишь голос земли и неба,
что сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная.*

III. Любовь внезапно показала красу,
жаждущим показала студеную воду.
Чтобы держать себя сокрытой за завесой,
столько разных фантазий она показала.
Сущность свою не выявила людям,
каждому показала только подобие.
Претендентам задала неразрешимый вопрос,
заставила выпить яду, а показала мед.
Кто кого любил, кого кто желал,
свидание [для всех] она показала вечным.
Я осведомился о душе у разума,
все время он показывал мне ее полной скуки,
Наконец, в зеркале любви
мне показал один из людей откровения,
Что сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная.*

IV. Созерцай каплю сокрытой в море,
созерцай море воочию в капле.
Точка не бывает удаленной от своего центра,
пойми и созерцай одно за другим.
Оглянись вокруг себя,
восемнадцать тысяч стран мира созерцай!
В каждом мире для души эманация,
если не увидишь эманаций, созерцай душу!
Увидев, что этот круг и есть сама точка,
созерцай себя самого посреди наподобие точки.
Царственного сокола, которого ты столько лет желал,
гнездо его созерцай в своем собственном бытии.
Знай, что друг близко к тебе,
без сомнений созерцай его близ себя,
Ибо сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная.*

V. О кравчий! Повтори круговую,
мозг безумцев наполни,
Лукавым жестом оправь тот локон,
снова наполни ароматом все, что у нас есть.
Наше похмелье вышло из пределов, клянусь Аллахом,
мы столько пили, что стало [довольно], поверь!
Почитай на скрижали любви загадки души,
сделай тетрадь разума пестрой.
Если ты скажешь: «я покорю ту землю!»
сделай душу сандалом, а сердце кадилом.
Теперь, когда друг показал красу,
оставь слова, сократи разговоры.
Время наше сладостно, иди, певец,
снова повтори тот напев,

Что сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная.*

VI. Ах! Нет даже и того, кто мог бы вздохнуть.
Эта печаль от терпения не убавляется.
Где доверенный, который понял бы слова.
Нельзя мне оставить жемчуг в море!
У царей много народов и племен,
не всем им бывает доступ в гарем.
Люби друга в сердце, или душу,
двух начертаний на одном листе не может быть.
Столько слов, лежащих вне пределов описания,
я написал бы, да пера нету.
Любовь сожгла жатву разума,
смотри на распутство, ибо заботы у меня нет.
Ухом души из речей сердца услышь,
ибо я сам сказать не могу,
Что сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная.*

VII. Еще несколько слов захотелось нам,
мы сделали весь мир единогласным.
Выявив скорбь сердца,
мы попросили друга о свидании.
Выгнали мы мухтасиба с собрания,
веселье сделали надзирателем и сторожем.
Вниз головой повернули ларец с бубенцами,
зуннар любви сделали канатом.
От меда мы приняли жало,
сахар сделали пищей для мух.
Что сказать, что произошло наедине?
Что бы ни случилось, мы достигли цели!
Мы проникли во внутрь сокрытых тайн
и когда слово достигло этого места, закончили [речь],
Ибо сердце, и вера, и разум, и душа, и мир —
все это тело, душа [*же — только*] *возлюбленная* [23].

---

[23] Необходимо оговорить, что я не считаю образцом этого произведения именно тарджи'банд Насир-и Хосрова. Он для меня играет роль только «родоначальника». Не подлежит никакому сомнению, что толчком к созданию его явилось одно из позднейших подражаний. В частности, весьма вероятно, что оригиналом для него был тарджи'банд Фахр ад-Дина 'Ираки Хамадани (ум. в 688 г. х.). Вся любовная часть представляет собой парафразу его *Лама'ат*, цифровые и геометрические аллегории вытекли из школы Садр ад-Дина Кунави, посвятившего себя толкованию творений Ибн ал-'Араби, в частности его знаменитых *Фусус ал-хикам* (ср. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, p. 127). 'Ираки слушал лекции Садр ад-Дина в Конии и заимствовал у него всю характерную терминологию, которую мы находим и в настоящем тарджи'банде. Таким образом, уже в середине XIII в. круг этих мыслей был перенесен на турецкую почву.

ПОЭЗИЯ МУЛЛЫ МУХСИН-И ФАЙЗ-И КАШАНИ

1

Персидская литература до настоящего времени все еще изучена весьма мало. Хотя мы обладаем значительным количеством общих обзоров и даже монографиями по отдельным авторам, но все же пока намечены только основные линии будущей научной истории персидской литературы. Исчерпывающего анализа творчества хотя бы какого-нибудь одного автора до сих пор не имеется. Но если в отношении классического периода X—XV вв. все-таки что-то сделано, и по существующим работам некоторое представление о нем получить можно, то дальнейшие периоды персидской литературы продолжают пребывать почти совершенно не разработанными.

Можно было питать надежды, что четвертый и последний том «Истории персидской литературы» Эд. Броуна прольет свет на эту темную эпоху. Но четвертый том вышел, а надежды не оправдались. Впрочем это и не удивительно. Он обнимает огромный период 1500—1924 гг., т. е более четырех столетий, причем автор стремится по мере возможности охватить все стороны литературы — поэзию, прозу, богословие, науку, прессу... Не приходится удивляться, если при такой широте охвата на долю многих авторов выпали только краткие заметки.

Дать исчерпывающую характеристику этого периода крайне трудно. Тазкире сообщают нам тысячи имен писателей и поэтов, относящихся к этой эпохе. Для того чтобы эти имена не остались бледными, бескровными призраками, а предстали перед нами живыми людьми, не достаточно имеющихся в наших руках отрывочных сведений, даваемых восточными знатоками литературы. Надо подвергнуть непосредственному изучению творения авторов этой эпохи. Из произведений их до нас дошло очень много, несмотря на неблагоприятные для сохранения памятников условия, господствовавшие в Персии после XVI в. Почти в любой библиотеке, обладающей восточными рукописями, есть десятки томов произведений авторов этого периода. Но изучено из них очень мало, и одному человеку это конечно не под силу. Задача, которую поставил себе Эд. Броун, для одного исследователя невыполнима. Какими бы познаниями он ни обладал, все же больше очерка, беглого обзора он дать не сможет. Такая работа по необходимости будет носить все признаки тазкире, и научная ценность ее всегда будет не особенно высока. Только путем <создания> монографий об отдельных авторах, только путем собирания материалов из всех доступных книгохранилищ можно двинуть вперед трудную работу освещения этого периода.

Можно было бы возразить, что в конце концов результат этой работы не оправдает затраченного на нее труда. Большинство иранистов считает, что после классического периода персидская литература уже не создавала почти ничего ценного, что все произведения нового времени лишь перепевы и подражания старым авторам. Это едва ли так. Конечно, при беглом обзоре несамостоятельный характер литературы этого периода должен броситься в глаза прежде всего. Но более углубленное изучение покажет, что дело обстоит не так безнадежно. И здесь мы тоже можем найти целый ряд крайне интересных и своеобразных авторов, зачастую даже в формальном отношении умевших создать нечто новое и свежее.

Творчеству одного из таких поэтов, муллы Мухсин-и Файза, я и посвящаю настоящую статью. Оригинальность и непосредственность его стихов не может не привлечь к себе внимания всякого любителя персидской поэзии. Вместе с тем до настоящего времени, по-видимому, никто из иранистов не удостоил его внимания, что, впрочем, по разным причинам, о которых нам придется говорить далее, и не удивительно [1].

2

Мухаммад ибн Муртаза, известный под прозвищем мулла Мухсин-и Файз — сын видного кашанского улема, владельца богатой библиотеки, родился около 1006/1597-98 г.[2]. По-видимому, вся семья его отличалась живым интересом к литературе и богословской науке, ибо автор *Раузат ал-джиннат* перечисляет несколько человек из его родни, причастных к науке и литературе [3].

Богословское образование мулла Мухсин получил в Ширазе под руководством известного сейида Маджида Бахрани. В *Кисас ал-'улама'* рассказывается, что отец его был недоволен намерением сына покинуть родной дом и отправиться в Шираз и согласился на отъезд его только после того, как гадание по Корану и приписываемым халифу 'Али стихам дало благоприятный ответ [4].

Кисас ал-'улама' относит его отъезд к 1065/1654-55 г., но это, как вполне справедливо указал Эд. Броун, едва ли возможно, ибо в таком случае ему в это время было бы уже около шестидесяти лет. Поездка в Шираз для муллы Мухсина оказалась чреватой последствиями — там он познакомился с знаменитым философом муллой Садра *[4], пламенным приверженцем коего сделался. По дошедшим до нас сведениям трудно судить, каковы были отношения ученика и

[1] В европейской литературе более или менее подробные сведения о мулле Мухсине есть только у Эд. Броуна, см.: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 250, 359, 377, 407—408, 411, 426—427, 432—436. Однако, несмотря на частые упоминания о нем, поэтического творчества его Броун не характеризует и довольствуется только ссылкой на Риза-Кули-хана, сообщающего сведения о диване муллы Мухсина. Все замечания Броуна сводятся преимущественно к установлению основных черт его биографии и характеристике его богословской деятельности. Несколько слов о мулле Мухсине можно найти также в каталоге Ч. Рьё (Rieu, *Catalogue*, II, 829[b] XIV; II, 845[a], III, 1095[a]). Весьма краткое упоминание о нем есть и в каталоге Дорна (Dorn, *Catalogue*, № 469). Из восточных источников я пользовался упоминаемыми у Броуна (см.: *Раузат ал-джиннат, Кисас ал-'улама'*). Кроме того, сведения о нем можно найти в известных трудах Риза-Кули-хана, *Маджма' ал-фусаха'*, т. II, стр. 25 и *Рийаз ал-'арифин*, стр. 225. Краткая заметка есть в *Аташкаде*, стр. 236. <См. БС II, № 93—94. — *Ред.*>

[2] *Раузат ал-джиннат*, стр. 542.

[3] Там же.

[4] См.: Browne, *Persian literature in modern times*, p. 433.

[4*] <См. БС II, № 88—92. — *Ред.*>

учителя. Во всяком случае мулла Садра, несомненно, проникся любовью к мулле Мухсину, ибо в дальнейшем Мухсин женится на его дочери и становится его зятем. По-видимому, Садра принимал большое участие в своем ученике и всячески поощрял его в литературных начинаниях. По крайней мере мы видим, что тахаллус «Файз» избран не самим поэтом, а его наставником[5].

О дальнейшей жизни муллы Мухсина источники хранят почти полное молчание. Она не могла быть особенно богата внешними событиями — судя по рассказам биографов, это был человек, совершенно отрешившийся от мира и в своих суждениях о нем доходивший подчас до крайних пределов наивности[6].

По указаниям источников, муллой Мухсином было написано свыше двухсот трактатов по различным вопросам богословия и морали, причем среди них имеется целый ряд огромных трудов, заключающих в себе по нескольку томов. О шестидесяти девяти из них *Кисас ал-'улама'* дает более полные сведения, указывая их названия, содержание, дату написания и приблизительный объем. Сведения эти дополняются *Раузат ал-джиннат,* где тоже дана характеристика некоторых из его произведений. Нет такого вопроса мусульманской науки, по которому мулла Мухсин не высказался более или менее обстоятельно. Интересно отметить, что в списке этом имеется целый ряд произведений, основная цель которых — популяризация богословских знаний. Объединяя ряд коранических текстов и хадисов для иллюстрации какого-нибудь из основных положений ислама, мулла Мухсин снабжает их персидским переводом и комментирует простым и естественным языком, доступным для понимания самых широких масс. Одно из его произведений — *Шарх ас-садр* — посвящено специально его автобиографии[7].

При такой деятельности, конечно, не удивительно, что мулле Мухсину не оставалось времени принимать участие во внешней жизни и наслаждаться ее прелестями. По-видимому, единственной усладой, от которой он не смог отказаться, для него была музыка и пение. Рассказывают, что по утрам на рассвете он уединялся в своем саду для молитвы, причем одна из рабынь пела ему стихи, а он обливался слезами[8].

Рассказ этот, так же как и известие о том, что он издал фетву о дозволенности пения[9], можно было бы считать вымыслом и отнести к числу аналогичных легендарных рассказов, которыми весьма богата *Кисас ал-'улама'*. Однако косвенное подтверждение этому мы имеем в значительно более основательной и солидной *Раузат ал-джиннат,* которая сообщает нам, что некий шейх 'Али аш-Шахиди ал-'Амили вел яростную полемику против муллы Мухсина в своем рисале «О недозволенности пения»[10]. Аш-Шахиди, отстаивая свою позицию, об-

---

[5] Точно так же, как для другого своего ученика и зятя Абд ар-Раззака Лахиджи, автора *Гаухар-и мурад* (см. Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society,* № 1116—1117), он избрал поэтическое прозвание «Файяз» (см. *Раузат ал-джиннат,* стр. 548 и сл.).

[6] *В Кисас ал-'улама'* (т. II, стр. 110) рассказано, что однажды мулла Мухсин ходил на базар и забыл там свой ножик. Через год после этого он вдруг вспомнил о нем и решил сходить поискать его. Домашние возразили ему, что ножа уже, наверно, давным-давно там нет, ибо его, конечно, кто-нибудь взял. Мулла Мухсин возмущенно воскликнул: «Как может быть, чтобы мусульманин взял чужое добро без разрешения!».

[7] Browne, *Persian literature in modern times,* p. 432.

[8] *Кисас ал-'улама',* т. II, стр. 110.

[9] Там же.

[10] فى تحريم الغنا (*Раузат ал-джиннат,* стр. 543).

винял его в различных порочных утверждениях и ложных мнениях, от которых «исходит запах неверия»[11]. Это известие придает рассказу *Кисас ал-'улама'* значительную вероятность, которая еще более возрастает при разборе поэтических произведений Мухсина.

Поэтическое творчество муллы Мухсина не было столь обильно, как его научные труды. Оно исчерпывается исключительно лирикой. Риза-Кули-хан[12] приписывает ему диван в шесть или семь тысяч бейтов. Цифра эта несомненно несколько преувеличена, ибо дошедший до нас диван его составляет всего около трех с половиной тысяч бейтов. Однако, судя по тому, что в *Раузат ал-джиннат* мы находим несколько стихотворений, в диване не содержащихся, можно полагать, что диван этот в настоящем своем виде не совсем полон и ранее был несколько обширнее.

Литературную свою деятельность мулла Мухсин не прерывал до самой смерти. Последнее его произведение датируется 1090/1679-80 г.[13], который вместе с тем есть и год его смерти[14].

3

Однако при всей плодовитости муллы Мухсина количество его произведений, дошедших до нас, по-видимому, весьма ограниченно. По крайней мере в европейских книгохранилищах рукописи его трудов представлены в весьма незначительном количестве, что является косвенным указанием и на малую распространенность их и на Востоке[15].

Диван его хотя и был литографирован в Бомбее в 1300/1882-83 г., но из рукописей его мне известны только две — одна в Азиатском музее, другая в Государственной Публичной библиотеке[16].

---

[11] التى تفوح منها رائحة الكفر, там же.

[12] *Маджма' ал-фусаха'*, т. II, стр. 25; *Рийаз ал-'арифин*, стр. 225.

[13] كتاب حقائق فى اسرار الدين, *Раузат ал-джиннат*, стр. 546.

[14] Гробница его до настоящего времени пользуется в Кашане почетом и уважением и является местом паломничества. (См. *Раузат ал-джиннат*, стр. 542).

[15] Из дошедших до нас рукописей его произведений часть указана в труде Эд. Броуна и каталоге Ч. Рьё. К ним надо добавить четыре трактата, рукописи которых хранятся в Азиатском музее. Они содержатся в сборной рукописи 276c <A 99> (19×12 *см.*, 12 строк на листе), где занимают следующие листы:

a) лл. 1^a—$46^б$ ترجمة الشعريعة — по списку *Кисас -'алулама'* № 50.

b) лл. $47^б$—75^a ترجمة الصلوة (дат. 1043 г. х.), по списку № 40.

c) лл. $76^б$—92^a مفتاخ الخير, по списку № 41.

d) лл. $93^б$—$110^б$ ترجمة الطهارة, по списку № 42.

Рукопись написана необычайно красивым и четким *насхом*, вся одной рукой, на л. 92^a приписка:

بانجام آمد كتاب مفتاح الخير در شهر محرم الحرام و تاريخ اتمام آمد ملفوظ شهر محرم الحرام والحمد لله اولاً و آخراً و كتبته من نسخة المصنف ره العبد المذهب ابن ابى الحسن الخلخالى محمد على فى بلدة كاشان سنه ١٠٧١.

[16] Рукопись Азиатского музея (№ 211d) <A 41> представляет собой маленькую изящную книжку (6×9,5 *см*, 104 листа по 19 строк) в прекрасном переплете, написанную чрезвычайно мелким *шикасте*, с полным отсутствием точек. Текст она дает весьма правильный, но читается с очень большим трудом. Содержание ее сводится к следующему:

л. $1^б$ касыды религиозного содержания без порядка рифм, начало:

چه سان گويم ثناى حق تعالى * نيم چون من سزاى حق تعالى

л. $14^б$ газели в алфавитном порядке, начало:

اى كه درين خاكدان جان جهانى مرا * چون بروم زين سرا باغ و جنانى مرا

л. 97^a последняя газель на букву ى:

Отыскать причину такого быстрого забвения этого, безусловно, выдающегося и интересного автора довольно нетрудно. Она лежит в неумолимой вражде, которую питало к нему большинство персидских улемов. Внешним поводом к этой вражде служила склонность муллы Мухсина к суфизму, в эту эпоху подвергавшемуся яростному преследованию со стороны ортодоксального богословия. Автор сборника биографий *Лу'лу' ал-бахрайн* шейх Йусуф ибн Ахмад ал-Бахрани[17] говорит, что мулла Мухсин был склонен к суфизму и признавал теорию *вахдат ал-вуджуд*. А так как персы всегда чувствовали влечение к суфизму и даже заходили слишком далеко в своем увлечении его доктринами, то потому творения муллы Мухсина и получили широчайшее распространение и сам он прославился. Славе его, <говорит ал-Бахрани>, был положен предел только стараниями знаменитого муллы Мухаммада Бакира ал-Маджлиси (ум. 1111/1699-1700)[18].

Из этого мы видим, что улемы изо всех сил старались пресечь распространение сочинений муллы Мухсина. В таком случае становится совершенно понятным, что его произведения в настоящее время представляют собой редкость. Влияние улемов всегда составляло в Персии один из важнейших факторов общественной жизни, и от их воли зависело весьма многое. Пристрастие к суфизму было, вероятно, не единственным преступлением, вменявшимся в вину нашему автору. Почти наверное можно сказать, что обвинители шли дальше и открыто называли его *зиндиком* и *кафиром*. Прямого указания на это источники не дают, но из одного рассказа *Кисас ал-'улама'* это можно заключить с довольно большой вероятностью.

Рассказывается, что некий ахунд мулла Махди Нираки увидел во сне муллу Мухсина вскоре после его смерти. Мулла Мухсин сказал ему:

آنچه گویند مردمان در حق من پس من از آن بری می باشم از عقائد فاسدهٔ باطله

— «То, что говорят обо мне люди, [неверно]. Свободен я от нечистых и ложных убеждений»[19].

Представление об еретических взглядах, об опасности теорий муллы Мухсина было, надо полагать, весьма широко распространено в Пер-

---

دل و جانم اسیر غم تا کی * خستهٔ محنت و الم تا کی

л. 97[б] четверостишия, начало:

یا من بودی منت نمی دانستم * یا من بودی منت نمی دانستم

(см. ниже, стр. 481). Четверостиший всего 41, расположены они без какого-либо видимого порядка.

л. 101[б] конец и приписка переписчика:

بتاریخ بیست و نهم شهر شوالمکرم (sic) || سنه ۱۰۹۵ در محاضره علیم احمد خان

||باتمام رسید دیوان ملا محسن کاشی||علیه الرحمة ابن محمد رفیع موسی... عفوه من حرا||م

Конец приписки стерся и почти не читается.

Рукопись Государственной Публичной библиотеки описана в каталоге Дорна, см.: Dorn, *Catalogue,* № CDLXIX. К описанию Дорна добавлю лишь немногое. Рукопись эта 20×14 *см,* 105 листов по 23 стиха, причем распределение дивана то же, как и в рукописи Азиатского музея. Однако самый диван кончается на л. 69б, и далее идет дополнение в виде ряда газелей, помещенных без соблюдения порядка рифм и снабженных заголовком واله. Часть этих газелей в рукописи Азиатского музея отсутствует. В конце приписка:

تمت الرساله از گفتار فیض بتاریخ یوم چهارشنبه ۱۸ شهر ربیع الاول سنه ۱۰۹۶

[17] *Раузат ал-джиннат,* стр. 546.

[18] О нем см. Browne, *Persian literature in modern times,* pp. 409—410.

[19] *Кисас ал-'улама',* т. II, стр. 111.

сии (да и не могло не быть, если в распространении его принимали участие такие авторитеты, как Маджлиси). Биографы <муллы Мухсина> прилагают все усилия к тому, чтобы обелить его. *Раузат ал-джиннат* несколько страниц посвящает вопросу о принадлежности его к суфиям и на основании цитат из его собственных произведений приходит к выводу, что никакой связи с суфиями у него быть не могло, что, напротив, он всегда являлся выраженным врагом суфизма. Однако, при внимательном анализе доводов этого источника, приходится сказать, что с выводами его едва ли можно безоговорочно согласиться. Здесь есть значительная доля pia fraus <„благочестивого обмана"> , желание выгородить человека, признаваемого выдающимся.

Попытаемся разобраться в этом вопросе. Основными доводами *Раузат ал-джиннат* является связь муллы Мухсина с муллой Садра, который якобы всегда был противником суфизма, и несколько цитат из его собственных произведений. Среди них важнейшая такова[20]: «И среди людей есть такие, которые полагают, что достигли в суфизме и слиянии с божеством (تألـه) крайнего предела и могут творить, что пожелают, одним устремлением своих помыслов (توجه) , что молитва их бывает услышана в духовном мире (ملكوت) и вопль их получает ответ из мира могущества (جبروت) Называют они себя шейхами и дервишами, и народ вследствие этого впадает в смятение. А они переходят в таких поступках всякие пределы и других побуждают к тому же. Одни из них в своих утверждениях переходят за границы человеческих сил, другие в результате этого впадают во зло и порок. Рассказывают они о видениях и снах своих и вызывают в людях сомнения. Часто можно услышать, что они говорят: „Я вчера убил царя Рума, завоевал область Ирака, поверг в бегство султана Индии и рассеял войско неверных..." или: „Я поверг ниц такого-то",— имея в виду своего соперника-шейха, или: „Я уничтожил того-то",— имея в виду человека, который не верит в его способности, что, с его точки зрения, смертный грех. Часто ты можешь увидеть, как они сидят в темной комнате, где надо зажигать свет, по сорок дней и, полагая, что совершают пост, не едят мяса и не спят. Иногда они избирают многократное повторение какой-нибудь суры и полагают, что уплачивают этим долг кому-либо из верующих в них или осуществляют потребность кого-либо из братьев их. Часто они утверждают, что покорили племя джиннов и тем самым заручились для себя или кого-нибудь другого местом в раю... Есть среди них люди, называющие себя „людьми *зикра* и суфизма". Притязают они на свободу от искусственности и принуждения. Носят они рубище, сидят кружком, изобретают молитвы и поют стихи, распевают славословия, и нет для них пути к знанию и науке. Придумали они рев и ржание, изобрели пляс и хлопание в ладоши, впали в смуту и выдумали новшество, не соблюдая сунны. Возвысили они голоса в крике и завопили отчаянным воплем. Жалуются ли они на удары, молят ли господа о помощи или говорят с вам подобными? Поистине, Аллах внимает не слухом, прекратите же ваши крики! Разве вы кричите тому, кто находится от вас далеко, или стремитесь разбудить дремлющего?.. Есть люди, которые притязают на познание и созерцание (مشاهده) того, кому поклоняются, и утверждают, что прошли за предел „славной стоянки"

[20] Из книги كلمات الطريقة , *Раузат ал-джиннат*, стр. 547.

(المقام المحمود) и постоянно пребывают в созерцании. Но из всех этих дел не знают они ничего, кроме названий. Они только нахватались бессмысленных слов и повторяют их перед богачами, словно это откровение и известие с небес. На всех рабов божиих они смотрят заносчиво, про рабов говорят, что они „измученные наемники“[21], а про улемов, что они „хадисами закрыли себя от Аллаха“. Себе же они приписывают такие чудесные способности, на какие не притязает и приближенный пророк, нет, мол, знания вернее и дела праведнее! Идет к ним глупая чернь со всех сторон больше, чем на паломничество в Мекку, толпятся вокруг них и слушают. Зачастую падают они перед ним ниц, словно ему поклоняются, целуют ему руки и бросаются к ногам его. Он дает им дозволение на страсти и разрешает сомнительные дела. Ест он и они с ним, как скоты, не помышляя, дозволенное заполучили или запретное, сладости их он переваривает, а свою веру и веру их разрушает...».

Дальше цитируется отрывок из его трактата *Ал-инсаф,* написанного им под конец жизни, в котором он отрекается от всех заблуждений молодости и просит прощения. Он рассказывает про себя, что, закончив изучение *фикха* и став вполне самостоятельным, он решил попытаться постигнуть тайны религии (اسرار دين). Но оказалось, что разум его не может найти пути к постижению их, и душа его удовлетворения не получила. Тогда он перешел к чтению схоластиков и философов (متكلمين و متفلسفين) и суфийских авторов и даже сам начал сочинять книги и послания в их стиле, но при этом не вникал в смысл и довольствовался одними внешними оборотами речи. Но и это не исцелило его недуга, напротив, ему стало страшно за душу, ибо ему начало казаться, что он вполне примкнул к их <суфийскому> учению, тогда как на самом деле он видел все опасности его. Он проклял суфиев и отвратился от них.

Наконец, приводится еще письмо жителей Мешхеда, обращенное к нему, где они просят отзыва о некоем Мухаммаде 'Али Суфи и его действиях, и крайне суровый и резкий ответ его на это послание[22].

Казалось бы, после этих цитат заподозрить муллу Мухсина в принадлежности к суфиям весьма трудно. Едва ли можно было дать о них более резкий (но и справедливый) отзыв, чем его слова в *Калимат ат-тарикат*. Однако рассмотрение его собственных поэтических произведений заставляет эту уверенность поколебаться. Вот, например, его руба'и, цитируемое Риза-Кули-ханом[23]:

با من بودی منت نمی دانستم * یا من بودی منت نمی دانستم
چون من شدم از میان ترا دانستم * تا من بودی منت نمی دانستم

Ты был со мною, и я не познал тебя,
или ты был мною, и я не познал тебя;
Когда «я» исчезло, тогда я познал тебя,
пока было «я», я не познал тебя

---

[21] اجراً معتبون. Это выражение мне не совсем понятно.

[22] Цитируется по трактату المقامات сайида ал-Джаза'ири (*Раузат ал-джиннат,* стр. 547).

[23] *Маджма' ал-фусаха',* II, стр. 25; Мухсин, *Диван,* стр. 193 (рукопись Аз. муз., л. 97б).

Усомниться в суфийском построении этого четверостишия невозможно. Это совершенно явное изложение теории *вахдат ал-вуджуд* и притом в самой откровенной форме. Законченность и совершенство этого руба'и вполне исключают отзыв, который мулла Мухсин дает о себе самом, что это только бессознательное повторение чужих слов. Еще убедительнее другой пример — стихотворение, цитированное в *Раузат ал-джиннат* (стр. 549) и не вошедшее в диван:

ذرهٔ درد بآن[24] مایهٔ درمان بردن
به ز کوه حسنات است بمیزان بردن
ایستادن نفسی نزد مسیحا نفسی
به ز صد سال نمازست به پایان بردن
یك طواف سر کوی ولی حق کردن
به ز صد حج قبولست بدیوان بردن
تا توانی ز کسی بار گرانی برهان
به ز صد ناقهٔ حمراست بقربان بردن
یك گرسنه بطعامی بنوازی روزی
به ز صوم رمضانست بشعبان بردن
یك جو از دوش مدین دین اگر بر داری
به ز صد خرمن طاعات بدیان بردن
به ز آزادی صد بندهٔ فرمان بردار
حاجت مؤمن محتاج باحسان بردن
دست افتاده بگیری از زمین بر خیزد
به ز شب‌خیزی و شاباش ز یاران بردن
نفس خود را شکنی تا که اسیر تو شود
به ز اشکستن کفار و اسیران بردن
خواهی ار جان بسلامات ببری تن در ده
طاعتشرا ندهی تن نتوان جان بردن
سر بتسلیم بنه هر چه بگوید بشنو
از خداوند اشارت ز تو فرمان بردن
دل بدست آر ز صاحب دل و جان از جان بخش
که گل‌تن نتوان فیض بجانان بردن

Утолить атом боли таким же количеством лекарства
лучше, чем принести гору добрых дел на весы [в день Суда].
Стоять один миг возле [человека], обладающего дыханием Мессии,
лучше, чем сто лет выполнять намаз.
Один раз совершить обход переулка друга божьего лучше,
чем принести сто хадджей приятия в судилище.
Пока можешь, сними с кого-нибудь тяжкое бремя —
это лучше, чем принести сто красных (т. е. молодых. — *Е. Б.*)
верблюдиц в жертву

[24] Исправлено по рукописи Государственной Публичной библиотеки, л. 72[a], где оно дано в дополнениях к основному тексту. Текст *Раузат ал-джиннат* дает бессмысленное ذرهٔ در بهمان.

Лучше один день обласкать голодного пищей,
чем доводить пост рамазана до ша'бана.
Если ты снимешь одно зерно[25] долга с плеча должника,
это лучше, чем нести сто снопов покорностей к Судии.
Чем освобождать сотню покорных рабов,
лучше лаской облегчить нужду бедствующего верующего.
Если ты протянешь руку упавшему, чтобы он встал с земли,
это лучше, чем вставать среди ночи [для молитвы] и [выслушивать]
похвалы друзей,
Сломай свою душу, чтобы она стала твоей пленницей,
это лучше, чем громить неверных и брать пленников.
Если хочешь спасти душу, отдай тело,
не приучишь его к покорности ему (т. е. богу. — *Е. Б.*) — нельзя
спасти душу.
Склони главу смирения, внимай всему, что он скажет.
От господа — указания, тебе — выполнять веления.
Овладей сердцем мудреца и душой жизнедавца,
ибо глину тела нельзя доставить к возлюбленному, о Файз!

Это стихотворение в основе своей носит безусловно суфийскую окраску (бб. 2—3), но здесь затронута и новая тема, которую мы тщетно искали бы в диванах классических суфийских поэтов: отказ от характерного для суфиев квиэтизма, призыв к активности, действенной помощи ближним.

Если к этому прибавить указание *Раузат ал-джиннат* (стр. 545), что любимым автором Мухсина был Газали и что старания его были направлены на воскрешение книги *Ихйа' 'улум ад-дин*, многое станет понятным. Пламенное искание истины, о котором нам повествует мулла Мухсин в своей автобиографии (ср. стр. 490), не прошло для него бесследно. Руководство такого учителя, как мулла Садра, не могло не направить ищущего на верный путь. Мулла Мухсин ознакомился с важнейшей суфийской литературой и проникся учением таких философов, как Газали и Ибн ал-'Араби[26]. Он прошел такую школу суфизма, какой в эту эпоху падения суфийской философии и вырождения ее в дервишизм нельзя было найти у живых людей. Вышеприведенная цитата, обличающая суфиев, направлена не против суфизма, она имеет целью вскрыть обман и шарлатанство, в эту эпоху заменившие «истинное знание». Во всем длинном отрывке мулла Мухсин нигде не касается основных теорий суфизма. Он обличает практику его, приведшую к грубому обману, к использованию темноты народных масс и легковерия богачей. Нет сомнения, что к таким суфиям мулла Мухсин себя не причислял. Его трудный и скорбный путь, его неутомимое искание истины во всех областях тогдашней науки — яркое тому свидетельство. Поколебать такой вывод может только его собственное утверждение, что он пользовался терминологией и формами суфизма, не понимая их смысла. Стихи его этим словам явно противоречат. Пристрастие его к лучшим теоретикам суфизма показывает, что он прекрасно сумел разобраться в гигантской суфийской литературе. Единственное объяснение, которое можно было бы дать этим его словам, это истолкование их как старческой попытки огра-

[25] <Зерно или «джав» (*джау*) — иранская мера веса, равная приблизительно 48 мг. — *Ред.*>

[26] Сочинения последнего он часто цитирует, но из опасения нареканий говорит о нем как о بعض العارفين (*Раузат ал-джиннат*, стр. 546).

дить себя от преследования врагов в последние дни жизни, покаяться на всякий случай и в том, что сам он преступным не считал.

Мулла Мухсин — бесспорно суфий, но не дервиш, изысканный суфий-философ, примиряющий основные положения суфизма с действенной моралью и стремящийся быть не бременем, а полезным членом своей среды. Но почему в таком случае он вызвал столь яростную вражду улемов, доказательство которой мы видели выше? Такой человек, казалось бы, не заслуживал прозвания еретика и врага правоверия. Ответ на этот вопрос нам дают те же источники, из которых мы почерпнули все остальные наши сведения о нем.

Мулла Мухсин, по свидетельству всех биографов, был ригористичнейшим *ахбари,* т. е. не признавал действительности *иджтихада* и тем самым отвергал авторитет *муджтахидов*[27]. В своей вражде к муджтахидам он заходил весьма далеко, даже вплоть до утверждения, что «люди *иджтихада* не могут спастись»[28]. Автор *Лу'лу' ал-бахрайн* тоже подтверждает эти сведения и сообщает:

كان... كثير الطعن على المجتهدين فى رسالة سفينة النجاة حتى انه يفهم منها نسبة جملة من العلماء الى الكفر فضلاً عن الفسق مثل ايراده الآية يا بنى اركب معنا[29] اى ولا تكن مع الكافرين[30]

«Он (т. е. мулла Мухсин. — *Е. Б.*) много осуждал муджтахидов в послании „Ладья спасения", и из него даже можно усмотреть причастность всех улемов к неверию, помимо порочности, как например [в том месте], где он цитирует стих Корана: „О сынок, садись [в ладью] с нами! то есть: и не оставайся с неверными"...»

При таких условиях, конечно, не удивительно, если мулла Мухсин встретил со стороны муджтахидов свирепый отпор[31]. Пока секта *ахбари* имела хотя какую-то силу, он еще мог бороться против их влияния, но когда *усули* (اصولى) , т. е. сторонники *кийаса,* взяли верх окончательно, спасти муллу Мухсина от их расправы не могло уже ничто. Можно быть вполне уверенным, что, если бы только не смерть его, *усули,* которые окрепли только к началу XII в. х., конечно, расправились бы не только с его сочинениями, но и с ним самим.

4

Из поэтических произведений муллы Мухсина мне известен только его диван, в котором, как уже было сказано, Риза-Кули-хан насчитывает около 6—7 тыс. бейтов. Насколько эти сведения верны и действительно ли до нас дошла только часть его стихов, сказать трудно. Возможно, что и стихи до известной степени разделили общую участь его произведений. Наличие в *Раузат ал-джиннат* нескольких стихо-

---

[27] См. Browne, *Persian literature in modern times,* pp. 374—376 и индекс под словом Akhbari.

[28] عدم نجات اهل الاجتهاد — *Раузат ал-джиннат,* стр. 543.

[29] Коран, XI, 44.

[30] *Раузат ал-джиннат,* стр. 546.

[31] Достаточно вспомнить, что знаменитый шейх Ахмад ал-Ахсаи в своей вражде к мулле Мухсину доходил до того, что называл его Муси' (مسى) — злодеем, а его любимца Ибн ал-'Араби вместо Мух'и д-Дин («Оживитель веры») Мумит ад-Дин («Умертвитель веры»); Browne, *Persian literature in modern times,* p. 434.

творений, не вошедших в диван, как будто бы подтверждает это предположение, но уверенности здесь, конечно, быть не может.

Что касается содержания дивана, то о нем говорить особенно много не приходится. Оно, как это будет видно далее, чисто суфийское и мало отличается от других аналогичных диванов как классического периода, так и нового времени. Можно было бы произвести анализ философской подкладки его и установить те отличия в доктрине, которые характерны именно для него, но для такой работы рамки настоящей статьи слишком узки. Потребовалось бы ввести весьма много предварительных наблюдений по поэтической терминологии суфизма, без которых весь дальнейший анализ был бы мало убедителен. Да едва ли и стоит проделывать эту работу в отношении автора позднего периода, когда ни один лирический диван старейших суфиев в этом отношении еще совершенно не обследован[32]. Поэтому мне придется ограничиться рассмотрением одной формальной стороны дивана, не касаясь ближе содержания.

В этом отношении прежде всего бросается в глаза одна характерная особенность стихов муллы Мухсина, довольно резко выделяющая его диван из ряда аналогичных произведений персидских суфиев. Это необычайно подчеркнутая, ярко выраженная песенность значительного числа его газелей. Читая их, тотчас же чувствуешь, что это не обычные стихи, что за текстом скрывается певучая мелодия. Стихи его невольно заставляют призадуматься над легендой о его пристрастии к пению. Если он действительно держал певиц в доме, которые услаждали его слух пением во время молитвы, то не для них ли писались эти стихи? Явление это само по себе не представляет ничего нового. Нам известно, что такой обычай существовал среди суфиев самой ранней эпохи[33], на него указывает и Сухраварди в *'Авариф ал-ма'ариф*[34]

Излюбленным приемом муллы Мухсина является нечто вроде крайне расширенного رد العجز على الصدر [35]. Однако мулла Мухсин не довольствуется повторением одного слова в начале и конце каждого бейта. Он повторяет целый комплекс слов, таким образом создавая крайне своеобразное построение, отличающееся мелодичностью и плавностью, вроде:

چو گفتن ندارد غم دل چه پرسی * چه گویم غم دل چو گفتن ندارد

Стихотворения, построенные по такому принципу, в диване его встречаются весьма часто, и некоторые из них я далее приведу в виде образца. Нельзя не отметить, что эта своеобразная манера, которой поэт пользуется весьма искусно, придает стихам отпечаток простоты и естественности и приближает их к народной песне, весьма охотно прибегающей к подобным повторениям. Стихотворение приобретает нежность и вкрадчивость, появляется какая-то интимность, которую мы тщетно искали бы в рядовых суфийских диванах. Как это ни стран-

[32] В настоящее время я заканчиваю подробный анализ с этой стороны старейшего суфийского дивана Баба Кухи Ширази. О самом методе работы я дал подробные указания в статье «Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев», помещенной в сборнике «Язык и литература», т. I, 1926 <в наст. томе стр. 109—125; см. также стр. 280—299, БС I, № 6, 13—15, 36; БС II, № 32. — *Ред.*>

[33] Характерный пример этого — знаменитая Раби'а.

[34] *'Авариф ал-ма'ариф*, т. II, стр. 110 (со слов Абу Талиба ал-Мекки). Об этом подробнее см. в моей статье «Основные моменты в развитии суфийской поэзии <в наст. томе стр. 55—62. — *Ред.*>

[35] См. об этой фигуре Pertsch-Rückert, S. 118 sq.

но, но некоторые газели, построенные по этому принципу, по тону больше всего приближаются к германской народной песне. Здесь налицо те самые Sinnigkeit и Heimlichkeit, которые так характерны для песен германского народа и так редко встречаются в других народных словесностях. Как особенно яркий образец этого рода стихов приведу следующую газель[36].

غمی هست در دل که گفتن ندارد * شنفتن ندارد نهفتن ندارد
چو گفتن ندارد غم دل چگویم * چه گویم غم دل چو گفتن ندارد
شنفتن ندارد غم دل چه پرسی * چه پرسی غم دل شنفتن ندارد
دلم چون غبار از تو دارد چه رویم * چه رویم غباری که رُفتن ندارد
شکفتن ندارد دلی کز تو گیرد * دلی کز تو گیرد شکفتن ندارد
چو[37] خوابی بچشمم نیاید چه خسبم * چه خسبم که آن دیده خفتن ندارد
ز درد نهان لب فرو بند ای فیض[38] * فرو بند لب را که گفتن ندارد

Есть печаль на сердце, о которой сказать нельзя[39],
нельзя услыхать о ней и скрыть нельзя.
Раз нельзя сказать о печали сердца, зачем говорю?
Зачем говорю о печали сердца, раз сказать нельзя?
Нельзя услышать о печали сердца, зачем спрашиваешь?
Зачем спрашиваешь о печали сердца, раз слышать о ней нельзя?
Если в сердце моем пыль[40] от тебя, зачем я стираю?
Зачем стираю пыль, которую стереть нельзя?
Не может распуститься сердце, которое сжалось[41] от тебя,
сердце, сжавшееся от тебя, распуститься не может!
Раз нейдет сон в глаза мои, зачем сплю я?
Зачем сплю я, раз этот глаз сна не имеет?
Сомкни уста и [молчи] о сокрытой печали, Файз,
сомкни уста, ведь сказать о ней нельзя!

Простота и близость к тону народной песни резко отличают это небольшое стихотворение от сотен произведений суфийских поэтов, в которых затрагивается та же тема.

Еще пример, очень близкий к приведенному[42].

دیدار بکس نمی‌نمائی * پنهان دل خلق می‌ربائی
پنهان دل خلق می ربائی * دیدار بکس نمی نمائی
چشم تو فسون غمزهٔ ناز * زلف تو فنون دلربائی
با ما تا کی کنی تو عشوه * بیگانگیٔ در آشنائی
بیگانه و آشنا نگنجد * جان تو که ما تو و تو مائی

[36] Рукопись Аз. муз., л. $42_а$; Мухсин, *Диван*, стр. 74; Список Публичной библиотеки опускает.

[37] Рукопись Аз. муз., Мухсин, *Диван* — چه.

[38] Рукопись Аз. муз., Мухсин, *Диван* — ز درد نهانی فرو بند لب فیض.

[39] Вполне народный оборот, не встречающийся в литературном языке.

[40] Т. е. скорбь.

[41] دل گیرد — своеобразный оборот в значении «сжимается», образованный по аналогии с прилагательным دلگیر.

[42] Рукопись Аз. муз., л. $93_б$; Мухсин, *Диван*, стр. 171. Список Публ. библиотеки оп.

تا کی باشیم در فراقت * سوزیم در آتش جدائی
باشد روزی نهان ز اغیار * در کلبهٔ عاشقان در آئی
در کلبهٔ عاشقان بیدل * آئی و نقاب بر گشائی
آئی و جمال عالم‌آرای * بی پرده بعاشقان نمائی
بی پرده به بیندت نماند * نه فیض و نه این غزلسرائی

Видеть себя ты не даешь никому,
тайно похищаешь сердца людей.
Тайно похищаешь сердца людей,
свидания с тобой не даешь никому.
Глаз твой — чары кокетливого взора,
локон твой — наука похищения сердец.
Доколе ты будешь от лукавства притворяться
чужим, будучи нам близким?
Не может вместить близкого и чужого
душа твоя, ибо мы — ты, а ты — мы.
Доколе мы будем в разлуке с тобой
сгорать в огне удаленности?
Придет, может быть, день, и тайком от чужих
ты посетишь келью влюбленных.
В келью утративших сердце влюбленных
придешь и снимешь покров [с лица].
Придешь и украшающую мир прелесть
покажешь влюбленным без покрова.
Увидит тебя [Файз] без покрова, и не останется
ни [самого] Файза, ни этого распевания газелей.

Здесь в первых строках мы видим тот же прием, что и в первой газели, но в еще более расширенном масштабе. Если отдельные полустишия мы обозначим буквами, то для первых двух бейтов получим формулу А — Б — Б — А. С точки зрения классической персидской поэтики, в этом построении есть недостаток: одно и то же слово в рифме повторяется слишком близко, но мулла Мухсин не слишком считается со строгими правилами теории и в угоду певучести стихотворения часто их нарушает.

В строках 7—8—9 приведенного выше стихотворения мы находим другой излюбленный прием <муллы Мухсина> — повторение одного и того же слова в разных позициях по отношению к строке. Прием повторения — один из излюбленных приемов суфийской лирики, достаточно указать на пример 'Аттара, у которого десятки строк иногда начинаются с одного и того же слова. Но у 'Аттара, так же как и у большинства других суфийских поэтов, повторяемое слово стоит всегда на том же месте — в начале строки, что создает известную монотонность. Здесь мы видим иное — повторяемое слово каждый раз стоит на другом месте: конец первого полустишия 7-го бейта, начало второго полустишия 8-го бейта и начало первого полустишия 9-го бейта. Таким образом создается впечатление взволнованности, ритм стихотворения разбивается, и возникает построение, как нельзя более подходящее к содержанию стихотворения: нетерпеливого и тревожного ожидания.

Аналогичные черты весьма легко найти почти в любом лирическом произведении народной персидской поэзии, и в этом мулла Мухсин тоже приближается к народному духу.

Приближает его поэзию к народной песне и то обстоятельство, что он употребляет преимущественно наиболее простые и четкие размеры, как *хазадж, рамал* и *хафиф*, более сложные и трудные размеры, как *музари'* или *муджтасс,* у него встречаются крайне редко. Однако это отнюдь не должно служить указанием на техническую его беспомощность. В отношении техники стихи его являются образцом совершенства. Более того, традиционные размеры схоластической поэтики не всегда удовлетворяют его, и он зачастую даже прибегает к новым построениям, не встречающимся у классических авторов. Новые размеры его по свободе своей приближаются к некоторым из арабских метров, не употребляемых персидской поэзией, и обычно отличаются весьма краткой строкой (10—12 слогов) с цезурой посередине. Примеры стихотворений, написанных такими размерами, будут даны ниже.

Вот еще характерный образец его лирики, где научные термины суфизма вплетены в простую и естественную форму народной песни[43].

صد جلوه کنی هر دم دیدن نگذارند * گل گل شکفه دارد[44] چیدن نگذارند
صد بار نظر افکنم آن سوی و یکرا * آزرم و حیای تو رسیدن نگذارند
در باغ وصالت گلی و ریحان فراوان * یک مردم چشمی بخریدن نگذارند
در آرزوی آب حیات لب لعلت * لب‌تشنه بمردیم و مکیدن نگذارند
بیهوده پر و بال معارف چگشایم * در ساحت عز تو پریدن نگذارند
تو در نظر و فیض ز دیدار تو محروم * غرق می وصلیم و چشیدن نگذارند

В сотне обликов ты являешься каждый миг, а смотреть не позволяют.
Роза за розой распускается, а рвать не позволяют.
Сотни взоров я бросаю в ту сторону, но и одному из них
стыд и застенчивость твои достигнуть [цели] не позволяют.
В саду свидания с тобой роз и ароматных трав изобилие,
но ни одному зрачку покупать их не позволяют.
Томясь по живой воде рубиновых уст твоих,
умерли мы с пересохшими губами, но пососать [их] не позволяют.
Влюбленным, у которых спалена грудь клеймом тоски по тебе,
взглянуть на красу совершенства твоего не позволяют.
Зачем мне без пользы расправлять перья и крылья духовных знаний —
на простор величия твоего взлететь не позволяют.
Ты взираешь, а Файз лишен возможности созерцать тебя,
мы утонули в вине свидания, а отведать не позволяют.

Это стихотворение не лишено интереса и с точки зрения содержания — трудно было выразить основную идею *вахдат ал-вуджуд* с большей точностью и яркостью. Надо было обладать прекрасным знакомством с теориями Ибн ал-'Араби, чтобы с такой убедительностью передать тончайшие оттенки его философии в этих привычных образах суфийской любовной лирики. Читая эту газель, едва ли можно согласиться со словами автора ее, что он повторял выражения суфиев, не понимая их смысла.

[43] Рукопись Аз. муз., л. 42б; Мухсин, *Диван,* стр. 73; Список Публичной библиотеки, л. 28а.

[44] Мухсин, *Диван* — شکفد زان رخ,

Анализ вышеприведенных стихотворений достаточно вскрыл наиболее характерные черты поэзии муллы Мухсина. Углубляться в него далее я считаю излишним. Для большей полноты, однако, приведу еще несколько газелей из его дивана, которые подкрепят данную выше характеристику его.

بهر گلی اگرم ناله و نوائی هست * بجان تو اگرم جز تو مدعائی هست[45]
مگو مگو ز کجا آمدی کجا رفتی * ببین ببین که بجز سایهٔ تو جائی هست
مگو مگو بجهان آشنا کرا داری * ببین ببین بجهان جز تو آشنائی هست
بگو بگو بوصالت که سخت سوگند است * شب فراق ترا هیچ انتهائی هست
وصال دوست چو خواهی بساز با غم دوست[46] * چو گنج باشد و ناچار اژدهائی هست
وصال دوست چو خواهی غمش بجان بگزین * که زیر پردهٔ غم شادی و صفائی هست
شکسته‌دل چو[47] بدرگاه الطف آمد فیض * ز التفات تو امید مرحبائی هست[48]

Хотя я стенаю и рыдаю о каждой розе,
но, клянусь душой твоей, нет у меня иных притязаний, как на тебя!
Не говори, не говори: «Откуда пришел ты, куда ушел?» —
Смотри, смотри, разве есть место, кроме твоей тени?
Не говори, не говори: «С кем ты знаком в мире?» —
Смотри, смотри, разве есть в мире знакомый, кроме тебя?
Скажи, скажи — клянусь свиданием с тобой, — а это великая клятва, —
есть ли конец у ночи разлуки с тобой?
Если хочешь свидания с другом, мирись с тоской о друге,
если есть клад, неизбежно есть и змей.
Если хочешь свидания с другом, избери душой тоску по нему,
ибо под покровом тоски есть радость и чистота.
Так как Файз с разбитым сердцем пришел к престолу ласки,
то есть ли надежда, что [он услышит] от внимания твоего [слова]
«Добро пожаловать»?

چکنم دلی‌را که تورا نباشد * چکنم تنی‌را که بقا[49] نباشد[50]
بزمین زنم سر بفنا دهم جان * برهت سر و جان چو[51] فدا نباشد
بروم در آتش اگرم[52] برانی * که بسوزم آن‌را که سزا نباشد
شکنم دو پا ار برهت نپوید * ببرم دو دست ار بدعا نباشد
بکنم دو چشمی که ترا نبیند * نبود درو نور و[53] ضیا نباشد
ببرم زبانی که نگویدت شکر * دو لبم به‌بندم چو ثنا نباشد

---

[45] Рукопись Аз. муз., л. 23б; Мухсин, *Диван*, стр. 26; Список Публичной библиотеки, л. 10б.

[46] Рукопись Аз. муз.: طلب میکنی ز غم مگریز.

[47] Мухсин, *Диван* — چه.

[48] Рукопись Аз. муз.:
چو فیض بر درت آمد شکسته‌وار ای جان * ز حضرت تواش امید مرحبائی هست

[49] Рукопись Аз. муз.: لقا.

[50] Рукопись Аз. муз., л. 32а; Мухсин, *Диван*, стр. 48. Рук. Публ. библиотеки оп.

[51] Рукопись Аз. муз., Мухсин, *Диван:* چه.

[52] Рукопись Аз. муз.: اگر.

[53] Рукопись Аз. муз.: و оп.

نخورم ز نانی که نه طاعت آرد * چه کنم طعامی که غذا نباشد
بکجا برم تن بکشد چو[54] بارت * بکجا برم جان چو[55] فدا نباشد
دلم ار نسازد ببلای عشقت * سزد ار بسوزد چو[56] سزا نباشد
بجفا بسوزم ببلا بسازم * که شنید عشقی که بلا نباشد
بجهنم آیم چو توئی در آنجا * نروم بجنت چو لقا نباشد
لب فیض بندم ز حدیث[57] اغیار * که حدیث بود کان ز خدا[58] نباشد[59]

Что мне делать с сердцем, которое не принадлежит тебе?
Что мне делать с телом, которое не вечно?
Ударю я голову о землю, небытию отдам душу,
если голова и душа не будут принесены в жертву на твоем пути.
Пойду я в огонь, если ты прогонишь меня,
чтобы сжечь то, что [тебе] не подобает.
Сломаю я обе ноги, если не пойдут они по пути к тебе,
отрублю обе руки, если не будут они подняты для молитвы.
Вырву я оба глаза, которые тебя не видят,
нет в них света, пусть не будет и сияния.
Отрежу я язык, который не славословит тебя,
завяжу обе губы, если не будет хвалы.
Не буду есть хлеба, который приносит непослушание,
что мне делать с пищей, если она не питание?
Куда мне нести тело, если оно влачит твое бремя,
куда нести душу, если она не принесена в жертву?
Если сердце мое не примирится с испытанием любви к тебе,
пусть лучше горит оно, если оно не подобает [тебе].
Буду я сгорать от притеснения, буду мириться с испытанием,
кто слыхал о любви, которая не испытание?
Пойду я в ад, если ты там,
не пойду в рай, если не будет встречи [с тобой].
Завяжу я уста Файза от беседы о чужих[60],
Что это за беседа, если она не о боге?

در عشق دیدم غوغای آتش * زین پس ندارم پروای آتش[61]
از عشق نامی خود می‌شنیدم[62] * کی دیده بودم دریای آتش
در آتش عشق هر کس که سوزد * کی باشد اورا پروای آتش
دوزخ ندارد بر عاشقان پای * کین دست عشق است بالای آتش

---

[54] Рукопись Аз. муз.: چه.

[55] Рукопись Аз. муз.: چه.

[56] Рукопись Аз. муз.: چه.

[57] Рукопись Аз. муз.: بریدم بزبان.

[58] Рукопись Аз. муз.: صلا.

[59] Пример нового размера: ⏑⏑—|⏑—̲|| ⏑⏑—|⏑——. Состоит из четырех стоп *камила* с наращением متفاعلاتن. Некоторую аналогию я нашел только у арабского поэта ал-Ва'ва. См. Крачковский, стр. 125.

[60] Или «с чужими».

[61] Рукопись Аз. муз., л. 54а; Мухсин, *Диван*, стр. 96; Список Публичной библиотеки, л. 35а. Вариант предшествовавшего размера ——⏑—— || ——⏑—— مستفعلاتن четыре раза, тоже своего рода наращенный *камил*.

[62] Мухсин, *Диван* — در عشق نامی من شنیدم, против размера.

در عالم عشق من می[63] دویدم * دریای آتش صحرای آتش
تا هر که آید جز دوست سوزد * شد این دل من مأوای آتش
اندر سرم آی بهر تماشا * تا بشنوی تو هیهای آتش[64]
در آتشت فیض در فیضت آتش * هم آتشش جا هم جای آتش

В любви я увидел бурю огня,
с тех пор нет у меня сил [перенести] огонь.
О любви я слыхал только одно имя,
разве я видал когда-либо море огня?
Всякий, кто сгораст в огне любви,
разве может вынести огонь?
Ад не имеет власти над влюбленными,
ибо эта рука любви — над огнем [т. е. сильней его.— *Е. Б.*].
В мире любви я метался:
море [там] — огонь и равнины — пламя.
Так что всякий, кто войдет туда, кроме друга, сгорит! [65]
И стало это сердце мое обителью пламени.
Войди в мою голову, чтобы посмотреть,
услышишь ты свист пламени.
В пламени твоем щедрость (или Файз. — *Е. Б.*) [66], в щедрости
(или Файзе. — *Е. Б.*) твоей пламя,
в пламени его место, и место его — пламя.

Эти примеры можно было бы значительно умножить. Но, я думаю, приведенных образцов совершенно достаточно, чтобы подтвердить высказанное мною выше мнение, что мулла Мухсин — талантливый и оригинальный поэт, резко выделяющийся среди бесконечного числа поздних лириков, поэт, которому надо отвести подобающее место в истории персидской литературы.

[63] Мухсин, *Диван* هر سو.
[64] Рукопись оп.
[65] Оригинальный образ, несколько напоминающий скалу северной Брюннхильды.
[66] Игра слов, построенная на тахаллусе поэта, означающем «щедрость, милость».

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Абу-л-Махасин[1].— *Abu'l-Mahasin Ibn Tagri Bardii Annales*, ed. T. G. J. Junboll et B. F. Matthes, Lugduni Batavorum, 1852—1855.

ʿАвариф ал-маʿариф. — شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردى، عوارف المعارف، القاهره، ١٣١٢ (на полях احياء علوم الدين), <второе изд. — Каир, 1334 г. х.>

Аташкаде.— لطف علی بيك آذر اصفهانی، تذكرهٔ آتش كده، بمبئی، ١٢٧٦

Ахбар ал-ахйар.— اخبار الاخيار فی اسرار الابرار، دهلی، ١٣٠٩

Бартольд, *Из прошлого турок.*— В. В. Бартольд, *Из прошлого турок*,—«Ежемесячный журнал», 1917, № 2, 3, 4.

Бартольд, *Обзор Ирана.*— В. В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903.

Бартольд, *Туркестан.*— В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ч. I. *Тексты*, СПб., 1898; ч. II. *Исследование*, СПб., 1900.

Бахджат ал-асрар.— نورالدين ابو الحسين الشطنوفی، بهجة الاسرار و معدن الانوار، القاهره، ١٣٠٤، تونس ١٣٠٢

Бертельс, *История перс.-тадж. литературы.*— Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960.

Бустан. изд. Плэтса.— *The Bústán of shaikh Muslihu-d-Din Saʿadi*, ed. by J. T. Platts, London, 1891.

Бустан ас-сийахат.— زين العابدين شروانی، بستان السياحت، طهران، ١٣١٥

Вафайат ал-ахйар.— وفيات الاخيار، لكنو، ١٣٢٠

Газали, *Ихйа' ʿулум ад-дин.*— محمد غزالی، احياء العلوم الدين، القاهره، ١٣١٣

Гаффаров.— М. А. Гаффаров, *Образчики персидской письменности с X века до нашего времени*, ч. II, *Поэзия*, М., 1906.

Дамири.— كمال الدين محمد ابن موسى دميرى، حيوة الحيوان الكبرى، ج ١ — ٢، القاهره، ١٣٠٥

Даулатшах.— *The Tadhkiratu'sh-Shuʿará* («*Memoirs of the Poets*») of Dawlatshàh bin ʿAlá'u'd-Dawla Bakhtíshàh al-Ghází of Samarqand. Ed. by E. G. Browne, London-Leide, 1901.

Джами, *Нафахат ал-унс.*— Mawlana Noor al-Din ʿAbd al-Rahmán Jámi, *Nafahát al-Ons* [*sic*] *min Hadharát al-Qods, or Lives of the Soofis*. Ed. by Mawlawis Gholám 'Jisa 'Abd al Hamíd and Kabír al-Dín Ahmad, with a biographical Sketch of the Author, by W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (Lees' Persian Series).

Джами, *Нафахат ал-унс*, лит.— نفحات الانس حضرت مولوی جامی، لاهور، ١٣١٥

Джами, *Шарх-и рубаʿийат.*— جامی، شرح رباعيات، تاشكند، ١٩١٣

[1] Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в сносках и примечаниях.

Джуллаби.— *The kashf al-mahjub* by Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, transl. by R. Nicholson, London, 1911 (GMS XVII).

Джурджани, *Та'рифат.*— ١٢٨٣ على بن محمد الجرجانى كتاب التعريف، مصر،

Диван 'Омара ибн ал-Фарида.— *Le diwan du cheikh Omar ibn el-Faredh*, ed. cheikh Rochaid ed Dahdah, Paris, 1885.

Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида.*— В. А. Жуковский, *Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского*, СПб., 1899.

Жуковский, *К истории старца Абу Са'ида.*— В. А. Жуковский, *К истории старца Абу Саида Мейхенейского*,— ЗВОРАО, т. XIII.

Жуковский, *Омар Хайам.*— В. Жуковский, *Омар Хайам и «странствующие» четверостишия*,—«Сб. статей учеников барона Розена к 25-летию первой лекции», СПб., 1897.

Жуковский, *Песни.*— В. А. Жуковский, *Песни Гератского старца*,— сб. «Восточные заметки», СПб., 1895.

Жуковский, *Раскрытие скрытого.*— В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой*, Л., 1926.

Жуковский, *Тайны единения.*—В. А. Жуковский, *Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида*, СПб., 1899.

Захаби, *Табакат.*— F. Wüstenfeld, *Liber classium virorum...* auctore Abu Abdalla Dahabio, Gottingae, t. VI, 1833.

Иностранцев.— К. Иностранцев, *Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии*,— ЗВОРАО, т. XVI.

Ибн ал-'Араби, Тафсир.— ١٣١٧ محيى الدين ابن العربى، التفسير القرآن، القاهره،

Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам.*— ١٢٩٠ محيى الدين ابن العربى، فصوص الحكم، بولاق،

Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum incribitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. X, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1864.

Ибн Таймийя.— ابن تيمية احمد ابن عبدالحكيم الحرانى الحنبلى، مجموعة رسائل شيخ الاسلام ابن تيمية، قاهره، ١٣٢٣

Ибн Халдун.— *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun.* Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E. Quatremère,— Notices et extraits, t. XVI—XVIII, Paris, 1858.

Ибн Халликан.— *Ibn Challikani Vitae illustrium virorum...* ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII, Göttingae, 1835—1850.

Йакут, *Му'джам.*— *Yacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.

Калабади, *Китаб ат-та'арруф.*— ابو بكر محمد ابن اسحاق كلابادى، كتاب التعرف لمذهب اهل الصوف، القاهره، ١٩٣٤ <В наст. изд. цитировано по рук. ЛГУ, № 396>.

Кашшаф.— *Kommentar zum Kur'an* verf. von az-Zamahšari (Kaššaf), Bulak, 1281.

Кисас ал-'улама'.— ١٣٠٦ محمدبن سليمان الطنكابونى، قصص العلماء، لكنو،

Китаб ал-агани.— ١٣٢٣ — ١٣٢٢ ابو الفرج الاصبهانى، كتاب الاغانى، القاهره،

Китаб ал-лума'.— *The Kitab al-luma' fi l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b.'Ali al-Sarraj al-Tusi*, ed. by R. A. Nicholson, Leyden, 1914 (GMS XXII).

Крачковский.— И. Ю. Крачковский, *Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский*, Пг., 1914.

Кут ал-кулуб.— ابو طالب محمد ابن ابى الحسين على المكى، قوت القلوب فى معاملة المحبوب، ج ١ — ٢، القاهره، ١٣١٠

Кушайри, *Рисалат.*— ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى، الرسالة فى علم التصوف، قاهره، ١٣٣٠

Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз.*— ١٣١٠ لاهيجى، مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز، تهران،

Маджалис ал-му'минин.— ١٢٦٨ نور الله نورى، مجالس المؤمنين، طهران، <В наст. изд. цитировано по рук.>

Маджалис ал-ʿушшак.— سلطان حسين بن سلطان منصور بن بيقره، مجالس العشاق، كونپور، ١٣١٢

Маджалис ал-ʿушшак, лит.— سلطان حسين بن سلطان منصور بن بيقره، مجالس العشاق، لكنو، ١٢٩٣

Маджмаʿ ал-фусаха'.— رضاقلى خان هدايت، مجمع الفصحاء، تهران، ١٢٩٤

Макамат.— مقامات حضرت خواجه نقشبند، بخارا، ١٣٢٨

Маназил ас-сa'ирин.— عبد الله ابن محمد انصارى الهروى، منازل السائرين الى الحق، القاهره، ١٣٢٧

Мантик ат-тайр.— *Mantic uttaïr ou le langage des oiseau, poème de philosophie religieuse* par Fariduddin Attar, publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

Мизан ал-иʿтидал.— شمس الدين محمد ابن احمد ذهبى، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، لكهنو، ١٣٠١

Мунтахаб-и мирсад ал-ʿибад.— ١٣٠١ منتخب مرصاد العباد، طهران،

Мухсин, *Диван.*— ١٣٤٨ ديوان اشعار ملا محسن فيض، طهران،

Навави.— El-Nawawi, The Biographical Dictionary of illustrious men, ed. by F. Wüstenfeld, Göttingen, 1842—1847.

Наме-йи данишваран.— ١٨٧١ صنيع الدوله، نامهٔ دانشوران، تهران،

Никитский.— М. Никитский, *Эмир-Низам-Эд-Дин-Али-Шир в государственном и литературном его значении. Рассуждение*, СПб., 1856.

Раузат ал-джиннат.— محمد باقر ابن حاجى زين العابدين الموسوى الخنسارى، روضات الجنات، طهران، ١٣٠٦

Рисале-йи кудсиййа.— محمد بن محمود الحافظى البخارى (خواجه محمد پارسا)، رسالهٔ قدسيه، بخارا، ١٣٢٨

Рийаз ал-ʿарифин.— ١٣٠٥ رضا قلى خان هدايت، رياض العارفين، طهران،

Розенберг, *Список.*— Ф. А. Розенберг, *Список исламских рукописей, поступивших в Азиатский музей в первое полугодие 1919 г.*— «Бюллетени Российской Академии наук», 1919.

Ромаскевич, *Список.*— А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского университета*,— ЗКВ, т. I, 1925.

Руми, *Месневи*, коммент. جلال الدين رومى، مثنوى، شرح اسماعيل ابن احمد انقروى، بولاق، ١٢٦٨

Руми, *Месневи*, лит.— ١٣٠٧ جلال الدين رومى، مثنوى، طهران،

Саʿди, *Гулистан.*— Саʿди, *Гулистан*, Берлин, 1922.

Самойлович.— А. Н. Самойлович, *О «пайза»—«байса» в Джучиевом улусе. К вопросу о басме хана Ахмата*,— ИАН, т. XX, 1926.

Самʿани, *Китаб ал-ансаб.*— *The Kitab al-Ansab* of ʿAbd al-Karim ibn Muḥammad al-Samʿānī with an introduction by D. Margoliouth, Leyden—London, 1912 (GMS XX)

Сана'и, *Хадика*, — ١٢٧٥ حديقهٔ سنائى، بمبئى،

Сафинат ал-аулийа'.— ١٣١٨ دارا شكوه، سفينة الاولياء، كونپور،

Сийар ал-ʿарифин.— ١٣١١ حميد بن فضل الله «درويش حمالى»، سير العارفين، دهلى،

Суйути.— ١٢٨٦ السيوطى، الجامع الصغير، القاهره،

Тазкират ал-аулийа', изд. Никольсона.— *The Tadhkiratu'l-Awliya...* of Muhammad ibn Ibrahim Farid'd-din ʿAttar, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II, London—Leyden, 1905—1907.

Тара'ик ал-хака'ик. — حاجى ميرزا معصوم على شاه نعمت اللهى، طرائق الحقائق، طهران، ١٣١٦ — ١٣١٩

Та'рих-и гузиде.— *The Ta'rikh-i-Guzida or «Select history»* of Ḥamdu'lláh Mustawfí-

I-Qazwini, ed. by E. G. Browne, vol. 1—2, Leyden—London, 1910—1914 (GMS XIV, 1, 2).

Та'рих-и Фириште.— تاريخ محمد قاسم فرشته، طهران، ١٢٤٨

Тураев.— Б. Тураев, *Остатки финикийской литературы*, СПб., 1903.

Туртуши.— ابو بكر محمد الطرطوشي المالكي، سراج الملوك، القاهره، ١٣٠٦

Тухфат ал-ахрар.— *Tuhfat ul-ahrar, The gift of the noble...* of Mulla Jami, ed. by Forbes Falconer, London, 1848.

Фават ал-вафайат. — محمد بن شاكر بن احمد الكتبى، فوات الوفايات، بولاق، ج١—٢، ١٢٨٢

Фарс-наме.— *The Fars-nama* of Ibnu'l-Balkhi, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, London, 1921 (GMS NS I).

Фатх ал-бари.— ابن حجر احمد ابن على العسقلانى، فتح البارى، القاهره، ١٩٠١

Хабиб ас-сийар.— خواندامير، حبيب السير، تهران، جلد ١—٣، ١٢٧١، بمبئى، ١٢٧٣

Хаджи Халифа.— *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* a Mustapha Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, ed. G. Flügel, t. I—VII, Leipzig—London, 1835—1858.

Хазинат ал-асфийа'.— ... وى غلام سرور صاحب لاهورى، خزينة الاصفيا، نول كشور [г. б]؛ كونپور، ١٣٢٠

Харабат-и зийа'.— خرابات ضياء، استانبول، ١٨٧٤

Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*— عبد الوهاب ابن احمد شعرانى، طبقات الكبرى، القاهره، ١٣١٥

Ша'рани, *Танбих ал-мугтарин.*— شعرانى، تنبيه المغترين، القاهره، ١٣١٥

Шмидт — А. Э. Шмидт, *'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (†973/1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин»*, СПб., 1914.

Ahlwardt. — W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1887—1899.

Amedroz. — Amedroz, *Notes on some sufi lives*, JRAS, 1912, pp. 556 sq. and 1089 sq.

Tor Andrae.— Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.

Beale.— T. W. Beale, *The Oriental Biographical Dictionary*, Calcutta, 1881.

Bélin.— M. Bélin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névaii, suivie d'extraits tirés des oeuvres du même auteur*,—«Journal asiatique», 1861, t. XVII.

Blochmann and Jarret.— H. Blochmann and H. S. Jarret, *The 'Ain-i Akbari by Abu'l-Fazl-i 'Allami*, transl. from the original persian, I—III, Calcutta, 1873—1899 (Bibliotheca Indica, 61).

Blochet, *Catalogue.*— Ed. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, formée par M. Charles Schefer, Paris, 1900.

Blochet, *Les enluminures.*— Ed. Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1926.

Brockelmann, GAL.— C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902.

Browne, *Catalogue.*— E. G. Browne, *A catalogue of the persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1896.

Browne, *Literary history.*— E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, vol. I—II, Cambridge, 1902—1924.

Browne, *Persian literature in modern times.*— Ed. Browne, *Persian literature in modern times*, Cambridge, 1924.

Browne, *Persian literature under Tartar Dominion.*— E. G. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.

Browne, *A year.*— E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893.

Catalogue of Bankipore.— *Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1908.

Catalogus.— *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Musaeo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicas amplectens*, London, 1846.
Census of India.— *Census of India*, 1891, XIX.
Chrestomathia arabica.— J. G. L. Kosegartenii, *Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis*, Lipsiae, 1828.
Dieterici — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* aus dem Arabischen übersetzt von Fr. Dieterici, Leipzig, 1883.
Dorn, *Catalogue.* — B. Dorn, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale*, St.-Pbg., 1852.
Dozy.— R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduction français par V. Chauvin, Leyden, 1879.
Erman.— A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905.
Ethé, *Catalogue of the India Office.*— H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.
Ethé, GIPh.— H. Ethé, *Neupersische Litteratur*,— GIPh, Bd II, Leyden, 1896—1904.
Ethé, *Die Rubâ'is* — H. Ethé, *Die Rubâ'is des Abû Sa'id bin Abdulchaiir*,— «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», Wien, 1875.
Flügel, *Handschriften.*— G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1867.
Flügel, *Definitiones.*— G. Flügel, *Definitiones Dschordschani*, Lipsiae, 1845.
Goldziher, *Islamisme.*— J. Goldziher, *Islamisme et parsisme*,— «Revue de l'histoire des religions», vol. XLIII.
Goldziher, *Muhammedanische Studien.*— J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle, 1888—1890.
Goldziher, *Die Richtungen.*— J. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
Goldziher, *Vorlesungen.*— J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.
Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung.*— R. Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufismus*, Berlin, 1914.
Hartmann, *As-Sulami's Risalat.*— R. Hartmann, *As-Sulami's Risalat al-Malamatija*,— «Der Islam», VIII.
Hastings, *Encyclopaedia.*— J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol, III, 1910.
Haug, West.— M. Haug, E. W. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay—London, 1872.
Horten, *Indische Strömungen.*— M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, vol. I—II, 1927—1928.
Horten, *Die religiöse Gedankenwelt.*— M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.
«Imperial Gazetteer».—«The Imperial Gazetteer of India», Oxford, vol. XXIV, 1908.
Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society.*— V. Ivanow, *Concise descriptive Catalogu of the Persian Manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengale* Calcutta, 1924.
Ivanow, *Tabaqat of Ansari.*— V. Ivanow, *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*,— JRAS, 1923.
Justi, *Iranisches Namensbuch.*— F. Justi, *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895.
Kremer.— A. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Gottesbegriff Prophetie und Staatsidee*, Wien, 1868.
Macdonald.— D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London, 1903.
Malcolm.— F. Malcolm, *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque actuelle*, Paris, 1822.
Massignon, *Lexique.*— L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922;<Paris, 1954>.

Massignon, *La passion.*— L. Massignon, *La passion d'Al-Hosain ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mistique, en pais d'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars*, vol.1—2, Paris, 1922.
Massignon, *Quatre textes*,— L. Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914.
Nicolas.— F. B. Nicolas, *Les Quatrains de Kheyam*, Paris, 1867.
Nicholson, *Ibrahim b. Adham.*— R. A. Nicholson, *Ibrahim b. Adham*,—«Zeitschrift für Assiriologie», Bd XXVI.
Nicholson, *Selected poems.*— *Selected poems from the Divani Shemsi Tabriz* ed. and transl. by R. Nicholson, Cambridge, 1898.
Nicholson, *Studies.*— R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.
Niedermayer, Diez.— O. Niedermayer, N. E. Diez, *Afganistan*, Leipzig, 1924.
Pertsch, Gotha.— W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878.
Pertsch-Rückert.— W. Pertsch-Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha, 1874.
Pertsch, Berlin.— *Verzeichniss der Persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.
Plotin.— *Plotini opera omnia*, ed. Fr. Creuzer, Oxonii, 1835.
Radloff.— W. Radloff, *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasaghun.* Theil II, *Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo*, St.-Pbg., 1900—1910.
Rieu, *Catalogue.*— Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895.
Rosen, *Les manuscrits.*— *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*, décrits par V. Rosen, St.-Pbg, 1886.
Rosen, *Notices.*— V. Rosen, *Notices sommaires des Mss. arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg., 1881.
Rosenberg.— F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre* (*Zarātusht nāma*) *de Zartust-i Bahrām ben Pajdu*, St.-Pbg., 1904.
Rozenberg, *Notices*,— F. Rozenberg, *Notices de literature parsie*, I—II, St.-Pbg., 1909.
Rosenzweig, *Auswahl.*— V. Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigefügtem Original Texte und erläuternden Anmerkungen*, Wien, 1838.
Rosenzweig, *Joseph und Suleicha.*— *Joseph und Suleicha, historisch-romantisches Gedicht, a. d. Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami* übersetzt von V. Rosenzweig, Wien, 1824.
Rumi, *Mesnevi.*— J. W. Redhouse, *The Mesnevi...* of Mevlana Jelalu 'd-din Muhammed er-Rumi, London, 1881 (Trübners Oriental Series).
Sachau and Ethé, *Bodleiana.*— Ed. Sachau and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, pt I, Oxford, 1889.
Sale, *Koran.*— G. Sale, *The Koran*, London, 1857.
Salemann.—C. Salemann, *Manichaeische Studien*, St.-Pbg., 1908.
Schaeder.— H. Schaeder, *Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestallung*,— ZDMG, Bd 79, 1925.
Smirnow, *Manuscrits.*— *Manuscrits turcs de l'Institut des langues orientales*, décrits par. W. D. Smirnov, St.-Pbg., 1897.
Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary*,— A. Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufis*; *Dictionary at the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, Calcutta, 1856—1893.
Sprenger, *Catalogue.*— A. Sprenger, *A catalogue of the arabic, persian and hindustany manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.
Tabakat-i Nasiri — *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī*: *A General History of the Muḥammadan Dynasties of Asia, including Hindūstān, from A. H. 194* [*810 A. D.*] *to A. H. 658* [*1260 A. D.*], *and the Irruption of the Infidel Mughals into Islām.* By the

Maulānā, Minhāj-ud-Dīn, Abū-'Umar-i-'Uṣmān. Transl. from Original Persian Manuscripts. By H. G. Raverty, vol. I—II, London, 1881; Index, Calcutta, 1897 (Bibliotheca Indica).

Visva-bharati.— *The Visva-bharati quarterly*, ed. by Surendranath Tagore, Calcutta, Magh 1330. B. S.— January 1924, A. D.

Van Vloten.— Van Vloten, *Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra*, Leyden, 1898.

Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz.*— H. Wilberforce-Clarke, *The Divan-i Hafiz*, Calcutta, 1891.

Whienfield and Kazvini, *Lawa'ih.*—E. H. Whienfield and Mirza Muhammad Kazvini, *Lawa'ih, a treatise* on sufism by Nur-ud-din Abd-ur-rahman Jami, London, 1906 (Oriental Translations Fund N. S. 16).

Wolff.— M. Wolff, *Muchammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.

Wright.— W. Wright, *The travels of Ibn Jubair*, Leyden, 1852.

Wüstenfeld, *Die Denkmäler* — Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's *Kosmographie*. II. Theil. *Die Denkmäler der Länder*. Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848.

Zend avesta.— Zend avesta, ed. Westergaard, Copenhagen, 1852.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

ʿАбб с 201
ʿАббāсӣ 200
Аббасиды 30
ʿАбд ал-Вāҳид ибн Зайд 100, 100*, 101
ʿАбд ал-Ваххāб-аш-Шаʿрāнӣ см. Шаʿрāнӣ
ʿАбд ал-Қāдир Гӣлāнӣ см. Гӣлāнӣ
ʿАбд ал-Карӣм ибн Абӯ-л-Аудж 15
ʿАбд ал-Латӣф Балхӣ 184, 184*, 185, 433
ʿАбд ал-Латӣф ибн ʿАбдаллāх ал-ʿАббāсӣ 81, 81*
ʿАбдаллāх (шаҳзаде) 331
ʿАбдаллāх ал-Йāфиʿӣ 443
ʿАбдаллāх Анçāрӣ см. Анçāрӣ
ʿАбдаллāх ибн ал-Мубāрак 208
ʿАбдаллāх ибн Васӣʾ 268
ʿАбдаллāх ибн Ҳафӣф см. Ибн Ҳафӣф
ʿАбдаллāх Сагзāд 333
ʿАбд ал-Қāдир ал-Джӣлӣ см. Гӣлāнӣ
ʿАбд ар-Раззāқ (автор суфийского словаря) 459
ʿАбд ар-Раззāқ ибн Ҳаммāм 200
ʿАбд ар-Раззāқ Кāшāнӣ 281
ʿАбд ар-Раззāқ Лāхӣджӣ 477*
ʿАбд ар-Раззāқ Самаркандӣ 396 *
ʿАбд ар-Раҳмāн (сказ. персонаж) 330
ʿАбд ар-Раҳмāн Джāмӣ см. Джāмӣ
Абӯ ʿАбдаллāх 275
Абӯ ʿАбдаллāх ʿАлӣ ибн Муҳаммад Шӣрāзӣ см. Бāбā Кӯхӣ Шӣрāзӣ
Абӯ ʿАбдаллāх-и Бāкӯ см. Бāбā Кӯхӣ Шӣрāзӣ
Абӯ ʿАбдаллāх ибн Манāзил 221
Абӯ ʿАбдаллāх ибн Ҳафӣф см. Ибн Ҳафӣф
Абӯ ʿАбдаллāх Муҳаммад ибн ʿАбдаллāх Шӣрāзӣ см. Бāбā Кӯхӣ Шӣрāзӣ
Абӯ ʿАбдаллāх Муҳаммад ибн Асад ан-Найсабӯрӣ 212
Абӯ ʿАбдаллāх Муҳаммад ибн Исмāʿӣл ал-Бухāрӣ 15
Абӯ ʿАбдаллāх Муҳаммад ибн Ҳафӣф Шӣрāзӣ см. Ибн Ҳафӣф
Абӯ ʿАбдаллāх Хāриç ибн Асад ал-ʿАназӣ ал-Муҳāсибӣ см. Муҳāсибӣ
Абӯ ʿАбд ар-Раҳмāн Муҳаммад ибн ал-Хусайн ибн Муҳаммад ибн Мӯсā ас-Сӯлāмӣ ал-Аздӣ ан-Нйсābӯрӣ см. Сӯлāмӣ
Абӯ ʿАбд ар-Раҳмāн Муҳаммад ибн Хāрӯн ал-Анçāрӣ ал-Кухандизӣ ал-Бухāрӣ 212
Абӯ ʿАлӣ ал-Фудайл ибн ʿИйāд ибн Масʿӯд ибн Бишр ат-Тамӣмӣ см. Фудайл
Абӯ ʿАлӣ ар-Рāзӣ 205
Абӯ ʿАлӣ ас-Сақафӣ 221
Абӯ ʿАлӣ ибн Сйнā 185, 273, 316
Абӯ ʿАлӣ-йи Даққāқ 316
Абӯ ʿАлӣ Муҳаммад ибн ʿАбд ал-Ваххāб ал-Джуббāʾӣ 23, 24
Абӯ ʿАлӣ Сараҳсӣ 316
Абӯ ʿАлӣ Сийāх 279
Абӯ ʿАмр Исмāʿӣл ибн Нуджайд ибн Аҳмад ибн Йӯсӯф ибн Сāлим ибн Ҳāлид ас-Сӯламӣ 221
Абӯ Аҳмад ал-Михрджāнӣ 26
Абӯ Бакр 13, 44, 316, 390, 454
Абӯ Бакр ад-Дарӣр 99
Абӯ Бакр Бāқиллāнӣ (ходжа) 316
Абӯ-Бакр Варрāқ 316
Абӯ Бакр-и Даққāқ 316
Абӯ Бакр-и Джāджарм 273
Абӯ Бакр Кахтабӣ (имам) 316
Абӯ Бакр Муҳаммад 311*
Абӯ Бакр Муҳаммад ибн ʿАбдаллāх ар-Рāзӣ 222
Абӯ Бакр Муҳаммад ибн Мӯсā ал-Вāситӣ ибн ал-Фарғāнӣ 220
Абӯ Бакр Нйшāпӯрӣ 409
Абӯ Бакр Пайкендӣ 222
Абӯ Зарр 430
Абӯ Исмāʿӣл ʿАбдаллāх ибн Абӯ Мансӯр Муҳаммад ал-Анçāрӣ ал-Харавӣ см. Анçāрӣ
Абӯ Исҳāқ (шейх) 264
Абӯ Исҳāқ Ибрāҳӣм ибн Саййāр ан-Наззāм 23
Абӯ Исҳāқ Харавӣ 269
Абӯ Йазӣд Бистāмӣ см. Бāйазӣд Бистāмӣ
Абӯ Йазӣд (Бāйазӣд) Тайфӯр ибн ʿӢсā ибн Ādам ибн Сурӯшāн ал-Бистāмӣ см. Бāйазӣд Бистāмӣ
Абӯ Катрӯс 429
Абӯ Йаʿлā Муҳаммад ибн Муҳаммад ал Барраʿ 104

* Указатели составлены Л. Л. Шмаенок.

Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Аскафи 104
Абу-л-'Аббас Ахмад ибн Сахл ибн 'Ата' ал-Адами ал-Амули см. Ибн 'Ата'
Абу-л-'Аббас Кассаб 233, 271, 316, 412
Абу-л-'Аббас ал-Кассаб ал-Амули см. Абу-л-'Аббас Кассаб
Абу-л-'Атахийа 65, 295
Абу-л-Джанаб 332
Абу-л-Касим ал-Кушайри см. Кушайри
Абу-л-Касим Бишр [ибн Йасин] см. Бишр ибн Йасин
Абу-л-Касим Дулаф 104
Абу-л-Касим ибн Мухаммад ибн ал-Джунайд ал-Хаззаз см. Джунайд
Абу-л-Касим ибн Хасан ад-Даракути см. Кивам ад-Дин
Абу-л-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ан-Насрабади см. Насрабади
Абу-л-Мансур 412
Абу-л-Махасин 203, 203*, 207, 207*, 210*, 211*
Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ибн Мухамма ал-Байдави ал-Халладж см. Халладж
Абу-л-Фаза'ил 'Абдаллах ибн Мухаммад ал-Мийанаджи 311, 311*
Абу-л-Файд ибн Ибрахим Зу-н-Нун ал-Миср см. Зу-н-Нун ал-Миср
Абу-л-Файз см. Абу-л-Джанаб
Абу-л-Фида 188*
Абу-л-Хайр Бишр ибн Махфуз ибн 'Унайма (шейх) 104
Абу-л-Хасан ал-Джаусаки (шейх) 104
Абу-л-Хасан 'Али ибн Ахмад ал-Харакани см. Харакани
Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хасан 311*, 318
Абу-л-Хасан 'Али ибн Исма'ил ал-Аш'ари см. Аш'ари
Абу-л-Хасан 'Али ибн Харун аз-Занджани 26
Абу-л-Хасан Бусти 316
Абу-л-Хасан Нури см. Нури
Абу-л-Хасан Харакани см. Харакани
Абу-л-Хусайн Нури 316
Абу Мансур ал-Муваффак 293*
Абу Мансур Хафд (имам) 324
Абу Махмуд ибн Хидаш ат-Талкани 212
Абу Мухаммад аз-Захид 199, 203
Абу Наср ал-Бухари 188*
Абу Наср Сарраджсм. Сарраджа
Абу Ну'айм ал-Исфахани 183, 183*
Абу 'Осман Са'ид ибн Исма'ил ал-Хири 31, 221, 224, 306
Абу Са'ид 40, 41, 44, 47, 48, 48*, 49, 49*, 50, 50*, 56, 66, 93, 93*, 223, 227, 227*, 228, 228*, 229, 229*, 231*, 232*, 234*, 235, 236, 272, 273, 274, 275, 277, 279, 280,287—290, 292, 292*, 300, 307, 308, 312, 316, 318, 324, 335, 368, 402, 412, 416*, 468
Абу-Са'ид ал-Харраз 316, 410
Абу Са'ид ибн Абу-л-Хайр см. Абу Са'ид
Абу Са'ид Мейхенский см. Абу Са'ид
Абу Салих Хамдун ал-Кассар см. Хамдун ал-Кассар
Абу-с-Су'уд Абу Бакр ал-Хаудаи 104
Абу Сулайман Мухаммад ибн Ма'шар ал-Бусти ал-Муканддаси 26
Абу Талиб ал-Макки 59, 485*
Абу Турab Нахшаби 402, 403*
Абу 'Убайда ибн ал-Фудайл ибн 'Ийад ал-Куфи 204
Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад Газали (имам) см. Газали
Абу Хамис 188*
Абу Ханифа (имам) 15
Абу Хафс 'Омар ал-Камимати 104
Абу Хафс 'Омар ибн Салма ал-Хаддад см. Абу Хафс ал-Хаддад
Абу Хафс ал-Хаддад 31, 63*, 212, 213, 224, 306, 308*
Абу Худайл ал-'Аллаф 23
Абу Хузайфа Васил ибн 'Ата' см. Васил ибн 'Ата'
Адам 34, 35, 216, 270, 347, 386—388, 402, 406
Адхам (дервиш) 192
Адхам-диване 184, 185, 197, 433
'Азра'ил 406
Айаз (паж Махмуда Газневидского) 399, 415
Айас 274
'Айн ал-Кузат 310—313*, 314—319
'Айн ал-Кузат Хамадани см. 'Айн ал-Кузат
ал-'Айна' ал-Мардийа 101
'Айни 189, 204
'Айше 411*
ал-А'маш 193
ал-Асма'и 207, 411
ал-'Ауфи 26
ал-Бика'и 199, 200, 411
ал-Бухари 30
ал-Вакиди 15
ал-Джубайр 71
'Али 13, 14, 291, 349, 390, 476
'Али (сын Фудайла) 204, 205, 210
'Али аш-Шахиди ал-'Амили (шейх) 477
'Али-дихкан 269
'Али ибн Абу Талиб 20
'Али ибн ал-Хити 104
ал-Йафи'и 96
ал-Кашгари 467
ал-Муканддаси 200
ал-Муктадир 348*
ал-Мутаваккил 24
ал-Фадл ибн ар-Раби' 200
ал-Фундини 188
ал-Хадджадж ибн Матар 26
ал-Харраз 64*
Амир Хосров 378
'Амар Йасир 324
ан-Надр ибн ал-Харис ибн Калда ас-Сакафи 25
Ансари 50, 53, 60, 65, 67—72, 82, 83, 186, 204, 205, 227, 232, 255*, 267*, 274, 275, 275*, 289—301, 304—311, 316, 318*, 410, 413, 416*
Апаоша 369
Ардвисура Анахита 86, 105*
'Арифи 82
Аухад ад-Дин Кирмани 93
ас-Сам'ани 288
ас-Саррадж 411
Асади 293*
ат-Талкани 188

ʿАттар 6, 8, 53, 66*, 74, 75, 75*, 76, 77*, 79—83, 83*, 113, 125, 182, 183, 183*, 184, 184*, 185, 186, 190, 191, 192*, 195, 198, 199, 204*, 205—207, 214, 215, 217, 218, 222, 228—230, 233, 234, 235, 237, 238*, 239*, 240*, 246*, 250*, 254*, 257*, 259*, 284, 296*, 301, 318*, 320, 325, 335, 336, 340, 341, 342, 353—357, 360, 361*, 362, 363, 367—371, 373, 375—380, 383, 384, 386, 387, 387*, 389, 389*, 390, 390*, 391, 393, 394, 395, 397, 398—401, 401*, 402, 402*, 403, 403*, 406, 409, 410, 410*, 412—419, 422, 423, 423*, 424—426, 426*, 427, 427*, 429—431, 433, 487
ат-Туртӯшӣ 199, 200
ʿАфӣф ад-Дӣн ал-Йафиʿӣ 94
Аҳӣ Абӯ-л-Фарадж Заггӑнӣ 316
Аҳмад (брат Ғазӑлӣ) 42
Аҳмад (служитель) 269
Аҳмад (сын Ҳаракӑнӣ) 273, 274
Аҳмад (шейх) 329
Аҳмад ал-Аҳсаи (шейх) 484*
Аҳмад Васлӣ 468*
Аҳмад ибн Йӯсуф Синӑн ал-Карӑмӑнӣ ад-Димашкӣ 183
Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Ғазӑлӣ см. Ғазӑлӣ
Аҳмад ибн ʿОмар Абӯ-л-Джаннӑб Наджм ад-Дӣн ал-Кубрӑ (см. Наджм ад-Дӣн Кубрӑ)
Аҳмад ибн Ханбал 15
Аҳмад ибн Ҳарб 71, 214—218
Аҳмад ибн Ҳизрӯйе (шейх) 65, 433
Аҳмад-и Джӑм 61, 120, 122, 293, 318, 406
Аҳмад-и Кабӣр (сын Джалӑла Буҳӑрӣ) 443
Аҳмар Ҳарӑм 277
Ашʿарӣ 24, 260, 289, 295, 300*
аш-Шӑфиʿӣ 193

Бӑбӑ Камӑл Джандӣ 325
Бӑбӑ Кӯхӣ Шӣрӑзӣ 8, 56, 60, 61, 61*, 76*, 82*, 120, 121, 223, 224, 279—300, 432, 432*, 433, 439, 440, 485*
Бӑбӑ Фардж (шейх) 324
Бадр ад-Дӣн Бекрӣ 443
Бӑйазӣд Бистӑмӣ 32—34, 39, 65, 66, 80*, 218*, 227, 233, 233*, 237, 257, 264—272, 275, 275*, 277, 290, 316, 374, 401, 409, 415
Байҳакӣ 232
Бӑкӯ см. Бӑбӑ Кӯхӣ Шӣрӑзӣ
Бӑкӯйа см. Бӑбӑ Кӯхӣ Шӣрӑзӣ
Бардесан 29
Бахӑʾ ад-Дӣн (сын Джалӑла Буҳӑрӣ) 443
Бахӑʾ ад-Дӣн Валад 325
Бахӑр 73*
Бахрӑм-шӑх 293
Бӣлӑл Балҳӣ 266, 430
Бишр ал-Муʿтамир 23
Бишр ал-Ҳафӣ 193, 207, 207*
Бишр ибн Йӑсӣн 49, 50
Бӯ ʿАлӣ (пир) 368
Бӯ ʿАлӣ Рудбӑрӣ 270
Буиды 432*
Бӯ Йазӣд см. Бӑйазӣд Бистӑмӣ
Бӯ-л-ʿАббӑс Аҳмад ибн Абӯ-л-Ҳайр см. Муʿӣн Шӣрӑзӣ
Бӯ-л-ʿАббӑсан 272
Бӯ Наср 407
Бӯ Саʿӣд Тирмизӣ 312, 313
Бӯ Ҳамӣд Муртаджӣ ибн Мугаффал 265
Буҳтӣишуʿ 25
Буҳтӣишуʿ второй 25
Буҳтӣишуʿ ибн Джирджис 25

Вакӣ ибн ал-Джаррӑҳ 215
Вӑсил ибн ʿАтӑʾ 22, 23
Васитӣ 220, 223, 224

Гавриил 66, 415
Газӑлӣ 42, 44*, 45, 47, 47*, 85*, 312, 312*, 313, 313*, 316, 451, 483
Газневиды 233, 293
Гийӑс ад-Дӣн 332
Гӣлӑнӣ 61, 103—105, 105*
Гулӑм Маиӑдӑнӣ 276
Гуштасп (царь) 369

Дабӣр 298
Дакӣкӣ 293
Дамӣрӣ 199, 199*, 200, 203*, 204, 210, 210*
Даргузӑнӣ 314*
Дервиш Ҳасан ар-Рӯмӣ 183
Джалӑл ад-Дӣн 332 (персонаж романа о шейхе Кубра)
Джалӑл ад-Дӣн Буҳӑрӣ 442—444
Джалӑл ад-Дӣн Рӯмӣ 5, 53, 79—81, 83, 109, 294, 296*, 297, 298, 298*, 301, 320, 325, 341, 357, 357*, 366, 366*, 405*, 406, 406*, 411*, 441, 442, 468
Джалӑл ад-Дӣн Сурх 443
Джалӑл ад-Дӣн Ҳусайн (сын Аҳмад-и Кабӣра, сына Джалӑла Буҳӑрӣ) 443
Джалинӯс 25
Джамӑл-и Ҳандӑн-рӯ Ҳуджандӣ 443
Джӑмӣ 50, 53, 54, 82, 83, 83*, 94*, 204, 221, 221*, 257*, 280*, 288*, 312, 314, 315, 337, 385, 402*, 403*, 412, 419, 445—449, 453, 458, 466—468
Джамӣл ад-Дӣн 331
Джамӣл-ханӑн 332
Джамшӣд 404
Джаʿфар ас-Ҫӑдиқ 34, 193
Джахӑн-гашт см. Джалӑл ад-Дӣн Буҳӑрӣ
Джибрӑʾил 25
Джирджис ибн Буҳтӣишуʿ 25
Джуллабӣ 57, 57*, 183*, 215, 218, 227, 259*, 290, 447
Джунайд 31—34, 37, 45, 58, 64*, 220, 223, 227, 257, 258*, 259*, 267, 268, 316, 468
Джурджӑнӣ 257*

Зайд ибн Руфаʿа 26
Зайн ал-ʿӐбидӣн Ширвӑнӣ 444
Замаҳшарӣ 208
Заратуштра 369
Захабӣ 189, 189*, 192, 193, 193*, 196, 198*, 214, 214*, 215*, 217*, 218, 270*, 288, 292, 292*
Зороастр 347*
Зубайда 30
Зулайҳа 69, 430

Зулфийа 186
Зу-н-Нӯн ал-Миср̣ӣ 30, 58, 64*, 212, 271, 316, 468
Зухра 347, 348

Иблӣс 35, 121, 270, 313, 386—388, 403, 406
Ибн ʿАбдаллāх ибн ʿУбайдаллāх 288
Ибн Абӯ Йаҳйā 15
Ибн ал-ʿАрабӣ 8, 62, 88, 88*, 89, 90, 91, 257*, 355, 355*, 356*, 447, 453, 455, 458, 474*, 483, 484*, 488
Ибн ал-Аср̣ӣр 15, 188
Ибн ал-Джаррāҳ 215*
Ибн ал-Джаузӣ 57*, 71, 204
Ибн ал-Мубāрак 193
Ибн ал-Мунаввар 234*, 290
Ибн ал-Фāрид 64*, 109*
Ибн ʿАт̣āʾ 220, 223, 224
Ибн Бāкӯ[йа] Шӣрāзӣ см. Бāбā Кӯхӣ Шӣрāзӣ
Ибн Балбāн 200
Ибн Башир 199
Ибн Джубайр 57*
Ибн Каррāм 218
Ибн Кутайба 188, 192
Ибн Маклӯф 96
Ибн Мухтāр ибн Абӯ ʿУбайд Сақафӣ 15
Ибн Рāвандӣ 316
Ибн Саʿд 205
Ибн Таймиййа 419*
Ибн Ҳаджжāб 332, 334
Ибн Ҳалдӯн 15, 15*
Ибн Ҳалликāн 183*, 188, 188*, 199*, 202, 203*, 205, 210*
Ибн Ҳамдӣс 190
Ибн Ҳарб см. Аҳмад ибн Ҳарб
Ибн Ҳафīф 280, 285, 287, 289, 300*
Ибн Хишам 205
Ибрāҳӣм Газневид 92, 124, 293
Ибрāҳӣм-отшельник 266
Ибрāҳӣм (шейх) 329, 330
Ибрāҳӣм ал-Ҳавāсса 45
Ибрāҳӣм ибн Адхам 8, 59, 63, 181—186, 188, 189, 191, 192, 197, 197*, 199, 204*, 208, 212, 256*, 308, 406, 424, 433, 468
Иисус 354, 426, 427, 427*, 429
Ичсāн см. Бāбā Кӯхӣ Шӣрāзӣ
Иосиф 69, 354
ʿИсāм ибн ал-Ваддāх аз-Забирӣ ал-Билӣ 212
Исмāʿӣл 332
Исмāʿӣл ибн Нуджайд 224
Исмāʿӣл Қаср̣ӣ 324
Исмāʿӣл Кӯфӣ (шейх) 330
Исмāʿӣл Рӯмӣ (шейх) 330
Исмāʿӣл Халабӣ 330
ʿИсмат 184, 185
Исҳāк ибн Ибрāҳӣм ат-Т̣абарӣ 194, 208
Ишӣ Нāлӣ 48

Йāқӯт Ҳамавӣ 63*, 212, 212*, 311*, 316*
Йаҳйā ал-Анср̣ӣ 193
Йаҳйā ал-Каттāн 193
Йаҳйā ибн Муʿӣд ар-Рāзӣ 46, 47, 216, 218
Йаҳйā Рāзӣ см. Йаҳйā ибн Муʿӣд ар-Рāзӣ
Йаҳуда 429
Йӯсуф 82*, 121, 423, 424, 430
Йӯсуф ʿĀмирӣ 316
Йӯсуф ибн Аҳмад ал-Баҳрāнӣ 479
Йӯсуф ибн ал-Хусайн 261*
Йӯсуф Ҳāдж-ҳāджиб 181, 186, 187, 187*

Қаʾāнӣ 268, 294
Кай-Хосров 286
Қайс ибн ʿĀмир 415
Калāбāдӣ 208*, 300, 391*
Камāл ад-Дӣн ʿАбд-ар-Раззāқ Кāшāнӣ 69*
Қāрā-ҳāн 334
Қāсим ал-Анвāр 68*, 93* 373
Кашшāф 255*
Қивāм ад-Дӣн (везир) 314
Кисāʾӣ 293
Кисāʾӣ Марвазӣ 187*
Кисравӣ 105
Корарӣ 252*
Қуст̣ā ибн Лӯқā ал-Баʿалбаккӣ 26
Қушайрӣ 94, 183*, 190, 192, 192*, 195, 195*, 199*, 205, 208*, 209*, 211*, 215*, 222, 222*, 280, 280*, 288*, 289, 290, 295, 447

Лайлā 412, 415
Лайлӣ 258
Лāхиджӣ 111, 111*, 114, 114*, 115, 115*, 116, 117, 117*, 120, 447
Луқмāн 209, 266

Маджд ад-Дӣн Багдāдӣ 325, 330, 331, 331*, 335—337, 424*
Маджд ад-Дӣн Исфарāинӣ 337
Маджд ал-ʿАлӣ Ҳурāсāнӣ 311*
Маджӣд Баҳрāнӣ 476
Маджнӯн 257, 257*, 412
Маджнӯн ал-Хаққ 408
Малик 15
Малика см. Маликайи Ҳӯбāн
Маликайи Ҳӯбāн 184, 185
Малик [ибн] Дӣнāр 267
Малик-и ʿĀдил (шах) 362
Маликшāх 184, 185
Маʾмӯн 24—26
Мāнӣ 87, 393, 404
Мансӯр (халиф) 25
Мансӯр ибн ал-Муʿтамир 193
Мария 92, 429
Мāрӯт 347
Масʿӯд-и Бак 319*
Масʿӯд-и Саʿд-и Салмāн 293
Маудӯд (шейх) 316
Маулавӣ 357
Мавлāнā-йи Рӯм см. Джалāл ад-Дӣн Рӯмӣ
Махдӣ 376
Махдӣ Нирāкӣ (мулла) 479
Махдӯм-и джахāнийāн (титул Джалāла Бухāрӣ) см. Джалāл ад-Дӣн Бухāрӣ
Махмӯд (султан) 274, 310, 331, 399, 415, 426
Махмӯд ибн ʿАлӣ ибн Салм 235, 279

Маҳмӯд Шабистарӣ 110, 114, 115, 117, 117*, 447
Маҳтӯм-қулӣ 267*
Мика'ил 267
Минӯчихрӣ 293
Мӣр 'Алӣ Шӣр Навои см. Навои
Моисей 66, 354
Му'āвийа ибн Абӯ Суфйāн 13, 14
Му'аййад ад-Дауле Ṭахмāсп-Мӣрзā Қāджар 292
Му'ӣн Шӣрāзӣ 285, 285*
Муқāтил ибн Сулаймāн 15
Мукбил и Мудбир 396
Муллā Муҳсин 476—491
Мӯсā 66, 66*, 267
Мус'аб ибн Зубайр 15
Муҳаммад 13, 20, 42, 51, 57, 66*, 75, 84, 96, 121, 185, 199, 261, 273, 321, 355, 365—367, 412
Муҳаммад (султан) 332, 333, 334
Муҳаммад (сын Джалāла Буҳāрӣ) 443
Муҳаммад 'Алӣ Сӯфӣ 481
Муҳаммад 'Алӣ-ҳāн Нуср ат-Дауле 292, 297
Муҳаммад Бāқир ал-Маджлисӣ 479, 480
Муҳаммад Васӣ' 267
Муҳаммад ибн 'Абдаллāх ибн Муҳаммад ал-Ҳāким ал-Нӣсāбӯрӣ ибн ал-Байӣ' 214*
Муҳаммад ибн Ка'б ал-Каразӣ 201
Муҳаммад ибн Муртаза см. мулла Муҳсин
Муҳаммад ибн Муҳаммад ал-Буҳāрӣ см. Нақшбанд
Муҳаммад ибн Са'ӣд 15
Муҳаммад II ибн Тоғлук 443
Муҳаммад ибн Ҳамӯйе 316
Муҳаммад Пāрсā 312*, 407
Муҳаммад Ҳасан Шӣрāзӣ 289
Муҳаммад Ҳусайн Шӣрāзӣ (Шу'а) 292, 297
Муҳāсибӣ 29, 30, 64*
Муҳӣи-д-Дӣн 'Абд ал-Қадӣр ал-Джилӣ см. Гӣлāнӣ
Мухӣи-д-Дӣн см. Абӯ-л-Джанāб
Муҳсин-и Файз см. муллā Муҳсин

Навāвӣ 192, 193, 193*, 208, 208*
Навои 6, 377—380, 383—387, 389—391, 394, 394*, 395, 395*, 397—403, 405, 406, 410—420, 470
Наджӣб ад-Дӣн 'Абд ал-Қāхир ал-Сухравардӣ 104
Наджм ад-Дӣн Кубрā 9, 90, 90*, 91, 257*, 324, 324*, 325, 329—337, 402
Наджм ад-Дӣн Рāзӣ 91*, 261*, 325, 326
Нақшбанд 260*, 312*, 412, 466
Нāмӯсӣ 267, 269
Нāсир ад-Дӣн Ṭӯсӣ 91, 93
Нāсир ад-Дӣн Чирāғ-и Дахлӣ 443
Нāсир-и Ҳосров 73, 73*, 117*, 293, 469*, 469, 474*
Насрāбāдӣ 222—224, 257*
Низāм-ад-Дӣн 373—376
Низāм ал-Мулк 42, 274, 304, 306, 306*, 307, 308
Низāм ал-Мулк Тусский см. Низāм ал-Мулк
Низāмӣ 5—7, 378, 385, 405*
Ной 270, 312
Нӯраллāх 443
Нӯр ад-Дӣн Абӯ-л-Ҳасан 'Алӣ ибн Йӯсуф ибн Джарӣр ал-Лаҳмӣ аш-Шаṭṭанауфӣ см. Шаṭṭанауфӣ
Нӯр 'Алӣ-Шāх 469
Нӯрӣ 195, 224, 267, 267*

Октульмиш 181
'Омайа ибн Абӯ-с-Салт 20
'Омар 13, 44, 201, 211, 391
'Омар ибн 'Абд ал-'Азӣз см. 'Омар
'Омар ибн ал-Фарӣд 109*
Омейяды 14, 15, 22, 23, 30
'Осмāн 13, 14, 390
Откурмиш 181, 182, 187

Пӣр-и Анçāр см. Анçāрӣ.
Пӣр-и Ҳурāсāн см. Аҳмад ибн Ҳарб
Пир-Хусайна-йӣ Ширвāнāн 289
Плотин 27, 28, 367, 450

Рāби'а ал-Адавийа 17, 18, 32, 35, 38, 45, 59, 263*, 267, 271*, 468
Раджа' ибн Ҳайӣат 201
Разӣ ад-Дӣн 'Алӣ Лала (шейх) 325
Риза-Қулӣ-ҳāн Хидāйат 297, 313*, 315*, 432, 433, 439, 440, 476*, 478, 481, 484
Рӯдакӣ 72, 73, 187*
Рузбихан ал-Ваззāн ал-Миçрӣ (шейх) 324, 325, 330
Рукн ад-Дӣн Абӯ-л-Фатҳ Қурайшӣ 443
Рӯмӣ см. Джалāл ад-Дӣн Рӯмӣ

Сābит 267
Сābит ибн Қурра 26
Савитрӣ 284
Са'д ад-Дӣн Хамавӣ 325, 331*, 337
Са'дӣ 50, 51, 53, 57, 293, 385, 397*, 405, 417
Садр (мулла) 463, 476, 477, 480, 483
Садр ад-Дӣн (Рāджӯ Қаттāл) 443
Садр ад-Дӣн Қӯнавӣ 62, 474*
Са'ӣд Нафӣсӣ 292
Саййид ат-Ṭā'ифа см. Джунайд
Сайф ад-Дӣн 'Абд ал-Ваххāб 104
Сайф ад-Дӣн Бахарзӣ 325, 337
Сālим ибн 'Абдаллāх 201
Сам'āнӣ 63*, 222, 222*, 292, 316*, 403*
Сана'ӣ 5, 7, 62, 72—76, 79—81, 120, 120*, 123, 123*, 124, 293, 296*, 301, 317, 320—323, 411*, 416
Сан'āн 79*, 399, 400
Санджар (султан) 340, 342
Сарафрӯз (везир) 184
Сари Сакатӣ 58, 193
Сарра 268
Саррāдж 8, 45, 258*, 290
Сасаниды 105
Сахл ибн 'Абдаллāх Тустарӣ 220, 223, 316
Сельджукиды 41, 306
Сӣмурғ 342, 351, 352, 391, 393, 396, 398, 407, 409, 410
Синāн ибн Сābит 26
Соломон (царь) см. Сулаймāн
Сраоши 283
Сулаймāн 341, 343, 343*, 344, 345, 347—350, 402, 406
Сулаймāн Дарāнӣ 223

Сулаймāн Тамīмī 193
Сӯламī 57, 57*, 65, 76*, 183*, 186, 205, 219—224, 255*, 257*, 279, 289, 289*, 290, 307, 308
Сулṭāн ал-ʿĀрифӣн см. Бāйазӣд Бисṭāмī
Сулṭāн Велед 357, 357*
Сулṭāн-Халил 184
Сурендранат Тагор 287
Суфйан ибн Уййайна 193, 193*, 194, 200, 202, 203
Суфйан Саури 193, 412
Сухравардӣ 58, 485

Ṭабарӣ 87
Ṭāʾус ал-Фуқарā см. Джунайд
Тӣмӯр (эмир) 334
Тиштрийа 369, 370*,
Ṭурṭӯшӣ 199, 200, 200*, 203, 204
Увайс Қаранӣ 27, 270, 275*
Угедей-ха̄н 334
Улугбек 184*
Умм ар-Рабӣ 201
ʿУнçурӣ 293, 310

Фāнӣ 384—386, см. тж. Навои
Фарӣд ад-Дӣн ʿАṭṭāр см. ʿАṭṭāр
Фарруҳӣ 293
Фāṭима 20
Фахр ад-Дӣн ʿИрāқӣ Хамадāнӣ 433, 434*, 437, 439, 440, 474*
Фирдоусӣ 73, 82
Фӣрӯзшāх III 444
Фудайл 8, 188, 188*, 189—193, 193*, 194—197*, 198—213, 227, 256*, 271, 308, 316, 439*
Фудайл ибн ʿИйāд см. Фудайл

Ҳабӣб см. Қаʾāнӣ
Ҳабибуллāх-ха̄н Сāлāр ас-Сулṭāн (мӣрзā) 292, 297
Ҳāдджӣ Ҳалӣфа 69, 90, 90*, 93*, 223*, 280*, 281*, 292, 292*, 301, 314, 314*, 315*, 324*, 325, 325*
Ҳаджӯ Кирмāнӣ 469
Ҳаййāṭ 423, 426, 430
Ҳайр-и Абӯ-л Қāсимāн 277
Ҳаййām 325, 326*, 335, 337, 337*
Ҳақāʾиқӣ см. Ҳāқāнӣ
Ҳāқāнӣ 294
Ҳāким Дабби 214*
Ҳāлид ибн Йазӣд, Омейяд 25
Ҳаллāдж 33—35, 41, 47, 57, 58, 61, 125, 223, 226, 227, 259*, 265*, 281, 292, 295, 313, 314, 315*, 316—319, 348*, 398*
Ҳамдаллāх Қазвīнӣ 336, 337
Ҳамдӯн ал-Қаççāр 31, 212, 213, 222, 224, 306
Хамид ат-Тавил 193
Хаммам 202
Ханбал (имам) 24
Ҳарақāнӣ 6, 65—68, 80*, 227—229, 232—237, 254*—262*, 259, 263, 265, 266, 272—278, 290, 290*, 300, 305, 307, 316, 403, 412*, 416
Хāрӯн ар-Рашӣд 25, 30, 199—203
Хāрӯт 347
Ҳасан Амира 267
Ҳасан Басрӣ 22, 64*, 267, 316
Ҳасан Джāмӣ (шейх) 329
Ҳāтим ал-Аçамм 63*, 65, 269
Хāтиф Исфахāнӣ 469
Ҳāфиз 5, 54, 291, 296
Хилāлӣ 82
Ҳосров Парвӣз 346, 346*, 385
Ҳудāйāр 220, 221
Ҳуджасте 105
Ҳудджат ал-ислāм см. Ғазāлӣ
Хӯлāгӯ 333, 334
Хунайн ибн Исҳāқ ал-Ибади 25, 26
Ҳусайн Абӯ-л-Ғазӣ (султан) 415
Ҳусайн ибн Муҳаммад ибн Мӯсā 222
Ҳусайни-Сāдāт 110
Ҳызр 257, 257*, 316, 317, 334

Чингиз-ха̄н 332—334

Шабистарӣ см. Маҳмӯд Шабистарӣ
Шақӣқ Балхӣ 63
Шам'и 354
Шамс и Табрӣз см. Джалāл ад-Дӣн Рӯмӣ
Шаʿрāнӣ 63*, 71, 71*, 183, 193, 193* — 196*, 198, 207, 208*—211*, 215, 215*, 218, 222*, 257
Шарӣф 277
Шаṭṭанауфи 103, 104
Шāх ибн Шуджāʿ ал-Кирмāнӣ 65, 224, 257
Шахӣдӣ Дэдэ 125
Шейх Кабӣр см. Ибн Ҳафӣф
Шиблӣ 46, 58, 223, 257, 265, 272, 277, 316
Шӣрӣн 346, 346*
Шӣр-шāх см. Джалāл ад-Дӣн Сурҳ
Шуʿа 292, 295*, 297, 297*, 298, 298*
Шуʿайб ибн Харб 198

Ямблих 28

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Абиверд 188, 189
Абу Кубайс (гора) 186, 205
Александрия 25, 42, 220
Арафат 198, 208, 268, 269
Ахваз 34, 223

Баверд 191, 198
Багдад 23, 29, 34, 35, 41, 42, 104, 276, 329, 330, 332, 333, 336, 336*, 348*, 403, 443
Байд 33
Баку 289
Балх 63, 182—186, 188, 191, 199, 274, 307, 406
Банкипур 220, 362
Басра 17, 18, 23, 26, 29, 41, 63, 183, 223
Бекр 443
Бистам 274, 329, 330, 333
Бомбей 478
Бу Кубайс (гора) — см. Абу Кубайс
Бухара 212, 333, 443

Вавилон 348
Вандар (ручей) 271
Воурукаша (озеро) 369

Газна 79, 274
Газургах 67
Герат 67, 67*, 69, 332, 373, 395*, 415, 417, 419

Дамаск 42
Дамган 273
Дели 443
Джейхун 436

Египет 204, 284, 324, 325, 349, 406

Земзем (колодец) 205

Иерусалим 42, 443
'Ийад 188*
Ирак 212, 226, 227, 273, 443, 480
Иран (древний) 369
Исфараин 212, 337

Йемен 205

Казвин 312
Каир 103, 220, 374, 375, 448
Каф (гора) 258
Кашгар 186, 187
Керх 333
Кония 474
Куфа 41, 63, 183, 192—194

Лакнау 67
Лаодикея 63
Ликополь 28
Лубнан (гора) 277
Луккам (гора) 63

Мадаин 390
Маушан 316*
Медина 13, 182, 185, 186, 443
Мейхене 273
Мекка 13, 14, 34, 42, 175, 194, 195, 198, 199, 203, 204, 205, 207, 212, 213, 222, 265, 267, 345*, 397, 415, 443, 481
Ментешэ 125
Мерага 311*
Мерв 188, 188*, 333
Мешхед 481
Мийане 311*
Миср 424
Му'алла 205
Муглэ 125
Мултан 443
Мургаб 188

Нишапур 30, 41, 42, 47, 48, 59, 63, 80, 212, 214, 218, 221, 222, 224, 226—228, 280, 288—291, 294, 295, 296*, 300, 318*, 340, 373, 384*, 390*, 406, 440

Персия 329

Рей 63*, 212, 276
Рум 183, 274, 275, 380

Самарканд 188, 333, 373, 374
Серахс 189
Сомнат 274
Стамбул 220
Сукин 183

Табаран 42
Тавриз 311*, 324, 376

Талкан 188
Ташкент 333, 468*
Тегеран 69, 468*
Тиран 329
Тур 33
Туркестан 433
Тус 42, 332

Учч 443, 444

Фарс 34, 292, 432*, 436, 439, 440
Финикия 284
Фундин 188

Хамадан 311, 311*, 312, 316*, 318
Харакан 236, 273—277
Харран 26
Хивак 324
Хиджаз 104, 222, 272
Хилле 376
Хира 25
Хорасан 34, 42, 59, 63, 104, 183, 188, 192—194, 197, 212—214, 218, 227, 273, 290, 335
Хорезм 324, 325, 329, 330—334, 336, 336*, 337
Хуш 212

Чин-Мачин 332

Шираз 280, 285, 285*, 286, 289—292, 294, 311*, 433, 439, 476
Ширван 289, 345, 345*

УКАЗАТЕЛЬ СУФИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

ʿабд ʿāсӣ 211
ʿābид 16
абр 112
ʿадам 439
ад-дуррат ал-байдāʿ 366, 367
азал 34
азракиты 20
ʿайн ал-йақӣн 39
ʿақл 35, 310*
ақл ал-ҳалāл 208
ал-ʿақл ал-аввал 367
ʿāлам ал-ғайб 91
ʿāлам-и аҳадиййат 43, 113
ал-бақāʾ баʿд ал-фанāʾ 255*, 431
ал-баккāӯн 30, 207
ʿāлим 21
ʿāлим ал-āҳира 209
амр 35
ана-л-ҳаққ 34, 315*, 317, 318
ʿāриф 57, 100, 209, 257*
ар-ризқ ал-ҳалāл 217
асбāб 257*
асмāʾ 121
афʿāл 355
āфтāб 112
аҳадиййат 39, 122
аҳадиййат-и джамʿ 121
аҳбāрӣ 484
ахл ал-ҳақӣқа 38
ахл ал-ҳаққ 38
ашʿариты 68, 301

бақāʾ 38, 258, 412
балāʾ 35
баҫӣр 21
баст 111
бāṭин 115
батыниты (бāṭинийа) 21
бӣдāрӣ 255*
билā ҳайф 389
бӣ-нийāзӣ 255*

ваджд 63
вāджиб 111
ваджх-и шибх 111, 114
ваʿẓ 64, 73, 74, 311
вāʿиẓ 71, 199
вақт 257*, 259*, 308
валӣ 34, 105, 232, 278, 313, 402
валӣ Аллāх 105
вараʿ 36
васвāс 257*
ваṣл 18
ваҳдат 361
ваҳдат ал-вуджӯд 109, 469, 479, 482, 488
вāҳидиййат 39
вуджӯд 439

габр 112
ғайб 91, 355
ғайбат 105
ғайбат-и хувиййат 113
гаухар 366
гушāдан (фатаҳа) 259*

дарйā 112
даф'-и васвāсе 329
дервӣш 40
дервӣшӣ 41, 254, 258*
джабариты (джабариййа) 21, 22
джавāнмардāн 258*
джавāнмардӣ 254*
джаннат 123
джаухар 366, 367
джаухар-и фард 367
джисм 365
дйвāнагӣ 315

зāвӣйа 40
ẓāт 21, 355, 393
ẓāхид 16—18, 35, 36, 48, 195, 196, 198, 203, 206, 218, 271
ẓāхир 115
ẓāхирджӯйāн 315
зикр 16, 56, 198, 261, 269, 275*, 335, 380
зулф 112
зуннāр 122, 267, 267*, 273
зухд 36, 37, 429
зуххāд 255*

ибадиты (ʿибāдиййа) 20
иджāза 40, 289*
иджтихāд 484
ʿилм (стадия благодарности) 425
ʿилм ал-йақӣн 38
ʿилм-и ҳāл ва ʿилм-и қāл 329

илҳām 120
имām 105
инсāн-и кāмил 121, 232
инҫāф 406
ирāда 35
исм 121
иснāд 14, 23, 57, 200, 203, 235, 317
истиғна 411
истиғфāр 210
иҫтилāҳ (*мн.* иҫтилāҳāт) 72*, 110, 234
иҫтилāҳāт аш-шу'арā 110
итма'нйна 38
иттиҳāд 313
иҳлаҫ 210
иҳтирāз 254*
'ишқ 310*, 356, 411
йақйн 38

ҡабд 111
кабйра 20
қаввāл 335
кадариты (қадариййа) 21
калāм 24, 279, 289, 295, 295*, 300, 318, 414
қалансува 59
қалб 261*, 262*
қанā'ат 254*, 362
карāмат 206, 235
касб-и ҳалāл 267*
қатра 112*
кауҫар 94
кāфир 32, 479
қийāс 484
қурб 38
қуррā' 208, 260*
қуррā' ал-Қур'āн 213
қутб 406

лāхўт 34
луқма 257*
луқма-йи ҳалāл 256*

маджлис 44, 47, 50, 53, 57*, 59, 63, 66, 71, 73, 199, 217, 256, 310, 311, 332, 336
маҙхаб-и Увайсй 275*
мақāм 36, 38, 46, 68, 68*
мақāмāт 64, 205
мақām-и мунāджāт 267*
мақām-и ҳауф 218
малāмат 227
малāматй (малāматиййа) 30, 31, 63*, 145, 212, 213, 218, 222, 223, 224, 227, 236, 255*, 257*, 261*, 262*, 295, 300*, 306, 308, 429
мālик 93
ма'рифат 286, 411
мауқиф 290
мāх 112
маҳабба 18, 38, 196, 210
машғўл-и дил 256*
машййа 35
муджāвир 443
муджтахид 484
мудилл 115
му'мин 112
мумкин 111, 355, 439
мунāджāт 232, 387, 415, 419
мунāфиқ 211
мурāқаба 211*, 256*, 308, 444
мурджиты (мурджиййа) 20—22
мурйд 40, 48, 64, 103, 112, 210, 222, 237, 256*, 257, 270, 271, 273, 274, 276—278
муршйд 228
мусаммā 121
муслим 217, 256*, 419
мустағрақ 398
мустаджиб 329*
мустаҳибб 329
му'тазилиты (му'тазила) 21—25, 35
мутаҫаввиф 419
муфāсир 65
мухаддиҫ 14, 15, 65, 192—195, 260*, 289, 289*
муҳаққиқāн 313
муҳāсаба 29, 444
мушаббаха 21
мушахада 38

наджадāт 20
нақиҫ 256*
нāсўт 34
нафс 365
нийā 30, 195
Нўр-и Муҳаммад 39, 51, 367

пандж аркāн-и дйн 361
пархйз 254*
пйр, 40, 64, 68, 210, 234, 257, 278—280, 300, 329, 425, 427

раджā' 20, 38, 111
раджаб 104
рамадāн 104
рибāт 40
ридā' 37
ридвāн 93
ризқ 255*
ризқ ҳалāл 16
рийā' 30, 31, 256*
рисāле 64, 292
рў 112
рўҳ 365*
рўҳ нāтиқа 34, 35

ҫабр 37
сāлик 36
салсабйл 94
самā' 43—45, 56, 57, 57*, 58, 59, 63, 256*, 289*, 317, 331
сāми' 21
сарв 112
ҫаҳābāт 14
саҳāват 254*
ҫаҳв 111
ҫāҳиб ҳāл-у қāл 331
силсиле 260*, 276*, 330
симā' 43*
сйрат 186
сирр 261, 261*
ҫифат 21, 355, 393
ҫиффийа 20
сукрāн 111*, 123
сулўк 36, 255*, 257*, 267*
сўмāнийа 23
сунбул 112
ҫўрат 34

çӯратбӣнӑн 315
çӯфӣ 16, 419

тӑʻат 256*
тағаййун 114
тағаййунӑт 114
тӑбиʻӣн 14
таваккул 17, 37, 205, 223, 260*, 271*, 308
таʼвӣл 21, 295
таджаллӣ 34
таджаллӣ-йи джалӑлӣ 114
тазаййун 211
тақлӣд 315*
тағалаб 410
тағалаб ал-ʻилм 315
тарӣқ 39
тарӣқат 32, 35, 36, 38, 39, 60, 75, 211, 257, 257*, 294, 443
таʻрӣфӑт 286
тартӣб ал-аҳвӑл 64*
тауба 36, 189, 211, 402
тауҳӣд 18, 23, 33, 75, 109, 111, 112, 125, 195, 285, 323, 355, 412, 423
тафрақа 197
тафсӣр 25, 57*, 219, 220, 220*, 222—225, 325
тахӑрат 412
текке 40

ʻулӯм ас-çӯфиййа 206, 354
уммахӑт-и чахӑр аркӑн *или* уммахӑт-и суфлиййа 365
унс 38
уçӯлӣ 484

фақӣр 41
фақр 37
фақр ва фанӑ' 412
фанӑ' 32, 33, 38, 122, 254*, 258, 259, 260, 286, 386*, 412, 419, 431
фӑниййа 32
фирӑсат 267*
фитйӑн 258*
футувва 41, 254*, 258*

хӑдӣ 115
ҳадӣç 14, 15, 25, 57, 63, 67, 68, 75, 87, 119, 193, 194, 204, 206, 209, 212, 218, 222, 234, 258*, 265*, 289, 289*
ҳайрат 412
ҳақӣқат 36, 38, 39, 60, 286, 367
ҳақӣқат-и Муҳаммадиййа 367
ҳаққ ал-йақӣн 39
ҳӑл 119
ҳӑл 29, 38, 57, 60, 61, 63, 222, 335, 425
ҳалӑл 16, 36, 193, 194, 197, 208, 218, 254*, 264*, 265*, 277
халлӑджиййа 223
хаммариты (ҳаммӑриййа) 21
ҳӑпақӑ 40, 41, 48, 222, 273, 274, 276—279, 280, 290, 307, 310, 325, 329, 412
ҳарӑм 16, 36, 193, 197, 208, 216*, 254*, 256*
хариджиты 20
ҳауф 38, 111
хафт вӑдӣ 410
хидӑʼ 47
ҳиммат 255*, 406
хува-хува 34
ҳудӯç ва қидам 361
ҳулӯл 34, 313, 398, 398*
ҳырқа 40, 122, 222*, 234, 275, 441, 443

чилтан 444
чиштӣ 443

шаʻбӑн 104
шатҳ 33*
шауқ 38
шахӑда 355
шахват 209
шейҳ ал-ислӑм 67, 444
ширк 195, 256*, 267*

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ ВОСТОЧНЫХ СОЧИНЕНИЙ

ʿАвāриф ал-маʿāриф 58*, 59*, 210*, 257*, 485, 485*
Авеста 85, 86, 105, 369
Адхам-нāме 184
ʿАйн ал-ҳайāт 90, 90*, 91*, 325*
ʿАқл-нāме 73*
Ал-инсāф 481
ал-Маджистӣ 26
Ал-футӯҳāт ал-маккиййа 447
Анӣс ал-муридӣн ва шамс ал-маджāлис 69
Арӣб 288
Ар-риʿāйā ли ҳуқӯқ Аллāх 29
Артак-Вираз намак 86
Асвāк ал-ашвāк 199
Асрāр-нāме 76*, 80, 371, 384, 421, 421*
Асрāр ат-тауҳӣд 229*, 288—290, 290*, 291, 307, 421*
Ас-Ṣаҳӣҳ 15
Āташкаде 184*, 324*, 325, 326, 476*
Аҳбāр ал-ʿāрифӣн 280
Аҳбāр ал-аҳйāр 443, 443*
Аҳбāр ал-ғāфилӣн 281
Аҳбāр ал-Ҳаллāдж 295

Бахāристāн 445
Бахджат ал-асрāр ва маʿдан ал-анвāр 103, 104*, 105*
Бӣсар-нāме 80, 421*
Булбул-нāме 8, 66*, 76, 340, 343, 360, 361, 363, 421, 421*
Бустāн 280*, 382
Бустāн ас-сийāҳат 444, 444*

Ваṣиййат-нāме 421*
Вафāйāт ал-аҳйāр 203*, 312*, 335*, 337, 337*, 443*
Вуṣлат-нāме 421, 421*

Гарӣб-нāме 73*
Гаухар-и мурāд 477*
Гӯй у чаугāн 82
Гулистāн 57, 382, 397*
Гул у Ҳосров 421*
Гулшан-и ваҳдат 125
Гулшан-и рāз 110, 111, 447

Джавāхир ал-асрāр ва ẓавāхир ал-анвāр 324*
Джавāхир-нāме 421
Джаухар аз-зāт 80, 372—375, 384, 421, 421*
Дӣвāн ʿАṭṭāра 421*
Дӣвāн-и шейҳ ʿАлӣ-Бāбā Кӯхӣ 285
Дӣвāн ʿОмара ибн ал-Фāрида 109*

Ẓамм ал-калāм 301
Ẓарāтӯшт-нāме 369
Зубдат ал-ҳақāʾиқ 312*, 314, 315, 315*

Илāхӣ-нāме 80, 183, 183*, 384, 421, 421*
Иṣтилāҳāт-и ṣӯфиййа 282
Иҳйāʾ ʿулӯм ад-дӣн 42, 43, 85, 483
Иҳтāр ва иʿтиẓар 298
ʿИшқ-нāме 73*, 357*

Йашт 105*
Йӯсуф у Зулайҳā 82, 83, 445

Калила и Димна 72
Калӣмат аṭ-тарӣқат 481
Канз ал-асрāр 421*
Канз ал-ҳақāʾиқ 421*
Кāр-нāме 73*
Кашф ал-маҳджӯб 57, 215, 258*, 447
Кимийā-йи саʿāдат 42—44, 47*
Қиṣаṣ ал-ʿуламāʾ 476, 476*, 477, 477*, 478, 478*, 479, 479*
Киссайи Иброхим ибн Адхам 184
Китāб ал-ағānӣ 199, 199*, 355*
Китāб ал-ансāб 65*, 222*, 288, 316*, 403
Китāб ал-лумаʿ фӣ-т-таṣаввуф 45, 257*, 258*, 261*, 262*
Китāб ал-маҳāсин ва-л-ʿаддāд 105
Китāб ал-ʿулӯм ал-фāҳира фи-н-наẓар фӣ умӯр ал-āҳира 96
Китāб ас-самāʿ 57
Китāб ат-таʿарруф 208*, 391*
Китāб ат-тавāсин 35, 223
Китāб аҳбāр ал-ʿāрифӣн 292
Китāб ҳайāт ал-ҳайāвāн 199
Кутадгу-билик 8, 181, 183, 187
Қӯт ал-қулӯб 195, 254*, 308*

Лавāʾиҳ 447
Ламаʿāт 474*
Лисāн ал-ғайб 375, 384, 421*

Лисāн ат-тайр 378—380, 384, 415, 418, 419
Лу'лу' ал-баҳрайн 479, 484

Ма'āруф ал-'авāруф 469*
Мабдā' ва ма'āд 91
Маджālис ал-му'минūн 324*, 443, 443*
Маджālис ал-'ушшāқ 72*, 324*, 325, 335*, 337
Маджма' ал-фуçаҳā 280, 297, 315*, 469*, 476*, 478*, 481*
Маҙхар ал-'аджā'иб 373—375, 384, 390*, 421, 421*
Мақāмāт 312*
Мақāмāт ас-сāликūн 68*
Манāзил 69, 72*, 301
Манāзил ас-сā'ирūн 68, 69, 75, 255*, 301, 301*
Манāқиб ал-абрāр 188*, 190
Манçūр-нāме 421*
Манṭиқ ат-тайр 76, 79*, 125, 354, 371, 378, 383, 386, 399, 410*, 411*, 414, 421*, 423*, 431
Месневи (Руми) 79, 79*, 80, 80*, 81, 82, 298*, 302*, 341, 361*, 366, 366*, 406, 406*, 468
Месневи-йи Ма'навī см. Месневи
Мизāн ал-и'тидāл 214*
Ми'рāдж-нāме 421
Мир'āт-и ушшāқ 9, 126
Мирçāд ал-'ибāд 91*
Миçбāҳ ал-арвāҳ 93
Мифтāҳ ал-футūҳ 421*
Му'джам 63*, 212*, 311*, 324*
Мунāджāт 266*, 301, 305, 306*
Мунтаҳаб-и мирçāд ал-'ибāд 324*, 325
Мунтаҳаб мин китāб-и Нūр ал-'улūм 234
Муçибат-нāме 76*, 384, 421, 421*
Муҳтāр-нāме 421, 421*

Нāме-йи дāнишварāн 238, 249, 280*
Наçīҳат-нāме-йи вазīр 301
Наçīҳат-нāме 301, 306*
Нафаҳāт ал-унс 94*, 183*, 204, 222*, 280*, 288, 288*, 290*, 312, 312*, 314, 315, 329, 335*, 402, 402*, 412*, 445
Нūр ал-йақūн 319*
Нūр ал-'улūм 6, 66, 66*, 225, 227—229, 231*, 232, 290*, 307

Панд-нāме 421*
Псевдо-Манāзил 53, 68*, 69, 71, 72, 301, 306*, 310*, 311, 416*

Рабī 'ал-абрāр 208
Рауд ар-райāҳūн 94, 96
Рауçат ал-джиннат 476, 476*, 477, 477*, 478, 478*, 479*, 480, 480*, 481*, 482, 482*, 483, 483*, 484, 484*
Рийāз ал-'āрифūн 79*, 93*, 280, 297, 315*, 324*, 325, 326, 335*, 337, 432, 476*, 478*
Рисāлат ал-йамīнийя 314*
Рисāлат ал-Қушайрийя 94, 183*, 190, 195*, 208*, 211*, 289, 447
Рисāлат ал-малāматийя 255*—257*, 261*, 262*, 263*
Рисāлат фī 'илм ат-таçаввуф 57*
Рисāлат фī сарийан ал-вуджūд 463
Рисāле-йи 'айнийя 313*
Рисāле-йи қудсийя 260*, 275*, 312*
Рūшнā'и-нāме 73, 73*

Са'āдат-нāме 73, 73*
Сабкшинāсī 73*
Сад дар Бундахишн 85
Сайр ал-'ибāд илā-л-ма'āд 73*, 74—76
Салāмāн у Абсāл 82
Сафīнат ал-аулийā' 263*, 280*, 288, 288*, 312*, 324*, 325*, 335*, 443*
Сийāр ал-'āрифūн 443, 443*
Сирāдж ал-мулūк 199
Çūрат ал-хиджр 91
Çūрат-ан-наджм 90

Ṭабақāт ал-кубрā 63*, 183*, 193*—196*, 198*, 207*—211*, 222*, 257*
Ṭабақāт Анçāрī 83, 204
Ṭабақāт аç-çуфийя 68, 183*, 222, 301
Ṭабақāт аш-Ша'рāнī 193
Ṭабақāт Захаби 189, 189*, 193*, 196, 197, 198*, 215*, 292*, 324*
Ṭабақāт Суламī 186, 223
Ṭазкират ал-аулийā' 63*, 182, 190, 190*, 196*, 198*, 204*, 207*, 209*, 210*, 211*, 214*, 217*, 218*, 222*, 228, 228*, 229, 236*, 254*, 256*, 271*, 356, 273*, 384, 402, 402*, 406*, 421, 421*, 433*
Ṭазкират аш-шу'арā' 325
Ṭазкире-йи аулийā-йи хинд 444*
Тамхīдāт 'Айн ал-Қуçāт Хамадāнī 311, 312*, 313, 315, 316, 317, 319
Танбīх ал-муғтаррūн 71, 71*, 215, 215*
Ṭарā'иқ ал-ҳақā'иқ 199*, 209*, 215*, 222*, 280, 288, 288*, 324*, 335*, 444*, 469
Тарāш-нāме 357*, 441
Тарīқ ат-таҳқūқ 73*
Та'рīфāт 257*
Та'рūҳ ал-ислāм 288
Та'рūҳ ал-ҳакūм 214*
Та'рūҳ аç-çуфийя 222
Та'рūҳ-и 'Айнī 188*, 189*, 204*, 205*
Та'рūҳ-и гузīде 280*, 289, 324*, 325, 335*
Та'рūҳ-и Фириште 444*
Та'рūҳ Нūсābур 214*
Тафсīр 88*, 89*, 90, 90*
Тафсīр Ṭабарī 87
Тафсīр ал-ҳақā'иқ 65
Туҳфат ал-аҳрāр 361*
Туҳфат ал-фуқарā' 325

Уштур-нāме 80, 384, 421, 421*
'Ушшāқ-нāме 433

Фавāт ал-вафāйāт 183*
Фарс-нāме 279*, 288*, 291
Фатҳ ал-бāрī 356
Фи тауҳīд ва-л-адл 22
Фуçūç ал-ҳикам 90, 355, 355*, 356*, 447, 448, 455, 458, 474*
Футūҳāт 90

Ҳабūб ас-сийāр 314*, 335*, 336*
Ҳадīқат ал-ҳақā'иқ 72—75, 81, 81*, 320, 320*, 411*
Хадохт-Наск 86

Ҳазīнат ал-аṣфийā' 280, 288*, 324*, 335*, 443*, 466*
Ҳаййāṭ-нāме 421, 421*, 422, 430, 431
Ҳақā'иқ ат-тафсīр 220
Ҳāлāт ва суҳанāн 229, 236, 236
Ҳаллāдж-нāме 384, 421*
Ҳарāбāт-и ṣийā' 324*, 325, 469*
Хафт вāдī 421*
Хафт иқлīм 93*, 280*, 287, 288*, 289*, 312, 312*, 314, 314*, 324*, 325, 335*, 337
Ҳилйат ал-аулийā 183*
Ҳосров-нāме 83*, 421*
Ҳосров у Гул 83*
Чахāр китāб 42
Шадд ал-изāр 285, 285*
Шарҳ ал-қалб 421
Шарҳ асмā' ал-ҳуснā 200
Шарҳ аṣ-ṣадр 477
Шарҳ-и Гулшан-и рāз 111*, 114*, 115*, 117*
Шарҳ-и рубā'иййāт 257*, 445
Шаṭҳиййāт 33, 38
Шāх-нāме 73, 286
Шāх у гадā 82
Шīрāз-нāме 279*, 285, 285*, 287*, 288, 289, 298

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА I

РАБОТЫ Е. Э. БЕРТЕЛЬСА ПО СУФИЗМУ

А. Работы, включенные в настоящий том

1. «Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы».

Ранее не публиковалась. В архиве Е. Э. Бертельса хранится экземпляр этой работы — непрерывный текст с „фонариками", написанный от руки (201 страница). На стр. 201 обозначены место и дата окончания работы: Ташкент, 20 мая 1945 г. Заголовка нет. Однако в отчете Е. Э. Бертельса за 1944 г. упомянута работа: „Происхождение и распространение суфизма", 2 авт. л., а в отчете за 1945 г. — работа „Зарождение суфийской литературы", 2 авт. л. Публикуемая рукопись, очевидно, и представляет собой эти две работы. В настоящем издании ей дано общее условное название, составленное из двух приведенных. Печатается по тексту рукописи с незначительной редакционной правкой.

2. «Основные моменты в развитии суфийской поэзии». Статья издана в сборнике, опубликованном Ленинградским институтом живых восточных языков: „Восточные записки", т. I, Л., 1927, стр. 91—103. В конце работы помечена дата ее окончания: «13 мая 1925 г.» Печатается по тексту „Восточных записок" с мелкими редакторскими уточнениями.

3. «Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране». Статья опубликована на немецком языке в периодическом издании: "Islamica", vol. III, fasc. I, Lipsiae, 1927, S. 1—31. (Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichts in Persien).Печатается русский перевод статьи, сверенный с немецким оригиналом А. Е. Бертельсом. См. об этой работе: Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960, стр. 454, сн. 129.

4. «Райские девы (гурии) в исламе». Статья опубликована на немецком языке в периодическом издании: „Islamica", vol. I, fasc. 2, ac. 3, Lipsiae, 1925, S. 263—287. (Die paradiesischen Jungfrauen (Huris) im Islam). Печатается русский перевод статьи, сверенный с немецким оригиналом А. Е. Бертельсом.

5. «Персонификация месяцев в исламе». Статья опубликована в "Докладах Академии наук СССР, — серия Б" за 1926 г., стр. 5—8. Снабжена пометой: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 5.XI.1925". Печатается по тексту „Докладов".

6. «Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев. 1. Локон и лицо». Статья опубликована в сборнике, изданном Научно-исследовательским институтом сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока при Ленинградском государственном университете: "Язык и литература", т. I, вып. 1—2, Л., 1926, стр. 361—385. В конце работы помечены место и время ее окончания: «Ленинград, 16 ноября 1924 г.». Как видно из порядкового номера „1", проставленного в подзаголовке, а также текста данной и других статей Е. Э. Бертельса (см. стр. 112 и 125 наст. изд.), он собирался опубликовать серию аналогичных иссле-

дований на материале средневековых словарей суфийских терминов и диванов ранних суфийских поэтов. План этот осуществлен не был.

7. «Словарь суфийских терминов Мир'ат-и 'ушшак (текст)». Не публиковался. В архиве Е. Э. Бертельса хранится подготовленный им текст этого словаря, написанный от руки на 456 карточках. Печатается по этому тексту. Подробнее см. стр. 126 наст. изд. Указания на листы утраченной рукописи в наст. изд. опущены. Вопросы терминологии трактуются также в № 23—25 и № 31 БС I.

8. «Изречение Ибрахима ибн Адхама в поэме Кутадгу-билик» Статья ранее не публиковалась. В архиве Е. Э. Бертельса хранится ее экземпляр, написанный от руки на 23 страницах. На стр. 23 помечена дата окончания работы: «4 февраля 1945 г.». Печатается по рукописи с незначительной редакционной правкой.

9. «Фудайл ибн 'Ийад. Опыт анализа суфийской биографии». Статья ранее не публиковалась. В архиве Е. Э. Бертельса хранятся два экземпляра ее рукописи. Первый экземпляр переписан от руки на 93 страницах, имеет заголовок: «Очерки по истории суфизма, I, Фудайл ибн 'Ийад» и дату окончания на последней стр.: «21 марта 1926 г.» Второй экземпляр перепечатан на машинке около 1955 г., причем текст статьи отредактирован, исправлен, дополнен и снабжен новым заголовком: «Фудайл ибн 'Ийад. Опыт анализа суфийской биографии». В наст. изд. статья печатается по машинописному экземпляру с незначительной редакционной правкой.

Как сообщал сам Е. Э. Бертельс, в 1926 г. им был задуман цикл очерков по истории суфизма, которые должны были печататься в организованном В. В. Бартольдом периодическом издании „Иран". Настоящая статья была одобрена В. В. Бартольдом и принята в IV том издания. Ввиду смерти В. В. Бартольда и прекращения упомянутого издания (вышло всего три тома) печатание статьи Е. Э. Бертельса было отложено. Намеченный Е. Э. Бертельсом план создания серии очерков осуществлен не был (кроме № 12 наст. библ. справки).

10. «Ахмад ибн Харб». Статья опубликована в „Докладах Академии наук СССР, — серия Б" за 1928 г., стр. 170—175. В конце статьи — дата и место окончания работы: «Ленинград, 2 мая 1927 г.». В начале статьи: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским в ОИФ 25 мая 1927 г.". Печатается по тексту „Докладов".

11. «Рукопись Тафсира Сулами в Государственной публичной библиотеке». Статья опубликована в „Известиях Академии наук СССР" за 1927 г. стр. 417—424. В конце статьи помечены место и дата окончания: «Ленинград, 20 февраля 1927 г.». В начале статьи имеется пометка: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским в заседании Отделения Исторических наук и Филологии 16 марта 1927 г.". Печатается по тексту „Известий".

12. «Нурал-'улум. Жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани». Работа опубликована в сборнике „Иран", III, Л., 1929, стр. 155—224. В наст. изд. печатается по этому тексту с незначительной редакционной правкой. Как видно из самой работы (см. стр. 229 наст. изд.), Е. Э. Бертельс считал публикуемый нами текст лишь первой частью обширного исследования, посвященного жизни и деятельности Харакани. Удалось ли ему закончить вторую часть, собственно исследование, выяснить не удалось. Рукопись второй части пока не обнаружена.

13. «Две газели Баба Кухи Ширази». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук, — серия Б" за 1924 г., стр. 59—62. Печатается по этому изданию. Снабжена пометой: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 27 февраля 1924 г". См. об этой статье БС II, № 8, стр. 217.

14. «Космические мифы в газели Баба Кухи». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук, — серия Б" за 1925 г., стр. 43—45. Печатается по этому изданию. Снабжена пометой: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 14 января 1925 г.".

15. «Баба Кухи. Предисловие к изданию дивана». Работа не публиковалась. В архиве Е. Э. Бертельса хранился разрозненный экземпляр рукописи подготовленного Е. Э. Бертельсом критического издания дивана Баба Кухи, предназначенного для опубликования отдельной книгой. Издание это по неизвестным причинам осу-

ществлено не было. В наст. изд. включено только предисловие, так как текст, во-первых, сильно дефектен — из 224 газелей сохранилось 175, а, во-вторых, подлинность его вызывает сейчас значительные сомнения (ср. БС I, № 36 и БС II, № 32). Судя по датам, содержащимся в № 13 наст. справки, работа над текстом была закончена Е. Э. Бертельсом в 1923 г., но работу над предисловием Е. Э. Бертельс продолжал еще в 1927—1928 гг.

16. «Послание ʿАбдаллаха Ансари везиру». Статья опубликована в „Известиях Академии наук СССР", 1926, стр. 1139—1150. В конце статьи помечены место и время окончания: «Ленинград, 17 мая 1926 г.». В начале статьи отмечено: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в заседании Отделения Исторических наук и Филологии 5 мая 1926 г.". Печатается по тексту „Известий".

17. «ʿАйн ал-Кузат Хамадани». Статья опубликована в „Известиях Академии наук СССР" за 1929 г., стр. 695—706. Помечена в конце: «Ленинград, 8 апреля 1929 г.». Имеет помету в начале: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в заседании Отделения Гуманитарных наук 23 апреля 1929 г.". Печатается по тексту „Известий".

18. «Одна из мелких поэм Сана'и в рукописи Азиатского музея». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук, — серия Б" за 1925 г., стр. 39—42. Помечена в конце: «6 апреля 1925 г.» (дата окончания). В начале статьи: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 15 апреля 1925 г.". Об этой статье см.: Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960, стр. 403, 409—410. Печатается по тексту „Докладов".

19. «Четверостишия шейха Наджм ад-Дина Кубра». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук,— серия Б" за 1924 г., стр. 36—39. Имеет в начале помету: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 13 февраля 1924 г." Известен перевод этой статьи на персидский язык: رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری بقلم آقای برتلس، مجلهٔ «یادگار»، سال ٤، شمارهٔ ١—٢ (сентябрь — октябрь 1947 г.). Печатается по тексту „Докладов".

20. «Роман о шейхе Наджм ад-Дине Кубра (конспект)». Не публиковался. Печатается по рукописному экземпляру (21 стр.), хранящемуся в архиве Е. Э. Бертельса, с редакционной правкой. В этом экземпляре имеется подзаголовок: „Материалы для изучения творчества туркменского поэта Махтум-Кули". Сведения о рукописи, по которой составлен конспект, см. на стр. 325 наст. изд., см. также стр. 423, сн. 11 наст. изд.

21. «Четверостишия шейха Маджд ад-Дина Багдади». Статья опубликована в „Докладах Академии наук СССР,— серия Б" за 1926 г., стр. 137—140. Помечена в начале: „Представлено Академиком-секретарем ОИФ 29 октября 1926 г.". Печатается по тексту "Докладов", где объяснена цель проведения такой работы.

22. «„Книга о соловье" (Булбул-наме) Фарид ад-Дина ʿАттара». Перевод поэмы с небольшим предисловием опубликован в научно-популярном журнале „Восток", кн. 2, М. — Пг., 1923, стр. 5—18. Печатается по журнальному тексту. О редакции текста, с которой выполнен перевод, см. стр. 360—363 наст. изд.

23. «Об одном комментарии на газель ʿАттара». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук, — серия Б" за 1924 г., стр. 187—189. В конце помечена: «30 ноября 1924 г.» (дата окончания). В начале статьи: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 3 декабря 1924 г.[66]. Печатается по тексту „Докладов".

24. «Комментарий на газель ʿАттара». Статья опубликована в „Докладах Российской Академии наук, — серия Б" за 1924 г., стр. 126—129. В начале статьи отмечено: „Представлено академиком С. Ф. Ольденбургом в ОИФ 7 июня 1924 г.". Печатается по тексту „Докладов".

25. «Суфийская космогония у Фарид ад-Дина ʿАттара». Статья опубликована в „Яфетическом сборнике", т. III, Л., 1924, стр. 81—98. Печатается по этому изданию.

26. «Ценная рукопись поэм Фарид ад-Дина ʿАттара в Ленин-

градской Государственной публичной библиотеке». Статья опубликована в „Докладах Академии наук СССР, — серия Б" за 1926 г., стр. 33—38 на немецком языке (Eine wertvolle Handschrift von Faridaddin Attars Dichtungen in der offentlichen Bibliothek zu Leningrad). В наст. изд. печатается ее русский перевод, сверенный с оригиналом А. Е. Бертельсом. Статья помечена в начале: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским 11 января 1926 г.".

27. «Навои и 'Аттар». Статья опубликована в сб. „Мир-Али-Шир", под редакцией В. В. Бартольда, Л., 1928, стр. 23—82. В конце статьи помета: «Ленинград, 3 января 1927 г.» (дата окончания). Печатается по указанному изданию с незначительной редакционной правкой.

28. «Хайят-наме Фарид ад-Дина 'Аттара». Статья опубликована в „Известиях Академии наук СССР, Отделение Гуманитарных наук", 1929, стр. 201—214 на немецком языке (Faridaddin Attars Khayyat-nama). В наст. изд. печатается русский перевод статьи, сверенный с оригиналом А. Е. Бертельсом. В начале статьи помета: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским 12 декабря 1928 г.".

29. «Легенда о шейхе и царской дочери». Работа опубликована в „Известиях Академии наук СССР", 1927, стр. 117—126. В конце статьи помета: «Ленинград, 10 января 1927 г.» (дата окончания). В начале статьи: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским в заседании Отделения Исторических наук и Филологии 12 января 1927 г.". Печатается по тексту „Известий".

30. «Тараш-наме, дидактическая поэма дервишей Джалали». Статья опубликована в „Докладах Академии наук СССР, — серия Б" за 1926 г., стр. 35—38. В начале статьи: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским в ОИФ 27 января 1926 г.". Печатается по тексту „Докладов".

31. «Толкование 'Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия». Работа опубликована в „Записках коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук", т. I, Л., 1925, стр. 19—46. Печатается по этому изданию.

32. «Чагатайский тарджи'банд неизвестного автора». Статья опубликована в „Докладах Академии наук СССР, — серия Б" за 1927 г., стр. 46—51. В начале статьи помета: „Представлено академиком И. Ю. Крачковским в ОИФ 12 января 1927 г.". Печатается по тексту „Докладов".

33. «Поэзия Муллы Мухсин-и Файз-и Кашани». Статья опубликована в сб. „Иран", том I, Л., 1926, стр. 1—28. Печатается по тексту этого издания.

Б. Опубликованные работы Е. Э. Бертельса по суфизму, не включенные в настоящий том

34. Рец. на: R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921...; The Kitab al-Luma'... of Abu Nasr... Al-Sarraj... ed... by R. A. Nicholson, GMS, vol. XXII, Leyden—London, 1914... Опубликована в журн. „Восток", кн. 3, Л., 1923, стр. 185—187. Рецензия устарела и не представляет сейчас большого интереса.

35. Рец. на: H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi*, ... Leyden, 1919... Опубликована в журн. „Восток", кн. 3, Л., 1923, стр. 195—198. Рецензия устарела и не представляет сейчас большого интереса.

В. Неопубликованные работы Е. Э. Бертельса по суфизму, не включенные в настоящий том (рукописи, фрагменты и наброски, не готовые для опубликования)

36. Неполный критический текст „Дизана Баба Кухи" (стр. 69—288 рукописи, газели № 50—224; 68 страниц, содержащих текст сорока девяти газелей, утрачены). См. о нем стр. 280—299 наст. изд., № 15 наст. справки. Перевод утрачен полностью.

37. Полный текст поэмы Сана'и *Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад*, по рук. Аз. муз.; шифр Nov 27 (С 1102). Всего 45 листов, 732 бейта.

38. Стихи ʿАбдаллаха Ансари, по рук. Аз. муз.: шифр Nov 3. Всего 38 страниц, 75 стихотворений.

39. Комментированный конспект *Илахи-наме* ʿАттара, составленный по изданию Г. Риттера (см. БС II № 56). 130 карточек. Ср. стр. 423, сн. 11 наст. изд., где объяснена цель проведения такой работы.

40. Комментированный конспект *Уштур-наме* ʿАттара, составленный по рук. Аз. муз.: шифр 184 b (Д 436). Всего 6 листов. См. об этом произведении № 64 БС II.

41. Текст *Мухтар-наме* ʿАттара по неизвестной рукописи (проставлены ее листы на полях, идентифицировать не удалось). 99 карточек.

42. „Увещание ʿАттара сыну". Перевод. По рук. Аз. муз.: шифр 184 b (Д 436) (ср. стр.360 наст. изд.). 7 страниц. Это отрывок из *Тухфат ал-ахрар* Джами (см. стр. 361, сн. 3 наст. изд.).

43. Комментированный конспект биографии Руми по Афлаки (по изд. „Месневи" Редхауза). 37 карточек.

44. Текст *Су'ал-и Маула-йи Рум* по рук. Аз. муз.: шифр XXII[9]. 12 листов.

45. Текст *Джам-и джахан-намай* Фахр ад-Дина ʿИраки по рук. Ленинградского Государственного университета, шифр 997. 54 страницы. На последней странице дата окончания работы: «2 июня 1924 г.».

46. Текст *Лама'ат* Фахр ад-Дина ʿИраки по неизвестной рукописи (вероятно, собрания Института востоковедения АН УзССР, Ташкент). Текст обрывается на 12-й „Лама'а", после чего идут выписки из рук. № 1331 упомянутого ташкентского собрания. Всего 52 листа. Дата окончания работы — 23 апреля 1946 г.

47. Текст *Са'адат-наме* шейха Махмуда Шабистари по рукописи Ленинградского Государственного университета № 1211. Первые 28 страниц утрачены, сохранились страницы 29—76.

48. Текст месневи ʿИсмата Бухара'и под названием *Кисса-йи султан Ибрахим-и Адхам*, по неизвестной рукописи. 34 страницы, 534 бейта.

49. Текст *Дивана* Баба Фигани, по неизвестной рукописи (на полях проставлены ее листы). 114 листов, 108 стихотворений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА II

РАБОТЫ ПО СУФИЗМУ, ВЫШЕДШИЕ ПОСЛЕ 1930 г. И БЛИЗКИЕ К ТЕМАТИКЕ НАСТОЯЩЕГО ТОМА *

I. Общие работы

А. Исследования

1. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, second ed. with introduction by A. J. Arberry, London, 1938. (Работа написана в основном по материалам Фусус ал-Хикам ибн ал-Араби).

2. A. J. Arberry, *An introduction to the history of Sufism*, London, 1942; изд. 2; 1947.

3. [1947] عمر فرخ، التصوف في الاسلام، بيروت.

4. A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London—New York, 1951; изд. 2, London, 1956.

5. H. Ritter, *Muslim Mystics Strife with God*, — „Oriens", vol. 5, 1952, № 1, pp. 1—16.

6. T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einfürung in die Mystik des Islam*, 1953.

7. „Mélanges Louis Massignon", Damas, 1956—1957. (Содержит библиографию работ ученого).

8. J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. (См. разделы, посвященные суфийским авторам, библиографию).

9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, London, 1960.

9a. Afshar, Iraj, *Index Iranicus*, Tehran, vol. I, 1951, pp. 145—153, № 1004—1053 (суфизм); pp. 161—162, № 1096—1980 (Газали); pp. 726—727, № 5038—5046 (Сана'и); pp. 743—746, № 5163—5186 (Джалал ад-Дин Руми); p. 758, № 5278 (Са'ди и Хафиз); p. 760, № 5295 (Са'ди и Сухраварди); p. 768, № 5354 (Хафиз и шейх Сан'ан); p. 770, № 5371 (Баба Фигани). См. также указатель имен авторов, pp. 909—939.

Б. Тексты

10. Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Muhammad b. Musa al-Sulami, Kitab Tabaqat al-Sufiyya, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen, Leiden, 1960.

11. ابوالحسن على بن عثمانى الجلابى الهجويرى الغزنوى، كشف المحجوب لارباب القلوب، بتصحيح على قويم، تهران، ١٣٣٧ [1958—1959].

---

* Работы расположены в порядке разделов тома, внутри разделов соблюдена хронология дат жизни суфийских авторов; работы, относящиеся к одному автору, расположены в порядке их выхода в свет.

12. ابوالفضل رشید الدین میبودی، کشف الاسرار وعدت الابرار معروف بتفسیر خواجه عبدالله انصاری، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، [1930].

13. شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

14. نفحات الانس من حضرات القدس تالیف مولانا عبد الرحمن جامی، بتصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدپور، تهران، [1958].

15. تاریخ ملا زاده (مزارات بخارا)، احمد بن محمود معین الفقراء، تصحیح احمد گلچین معانی، طهران، ۱۳۳۹ [1960—1961].

16. قندیه (مزارات سمرقند)، تصحیح ایرج افشار، نشریهٔ شمارهٔ ۹، زبان و فرهنگ ایران، طهران، ۱۳۳٤ [1955—1956].

17. طرائق الحقائق تألیف محمد معصوم شیرازی «معصومعلی شاه» (نائب الصدر)، بتصحیح محمد جعفر محجوب، تهران، [1960].

II. Суфийская терминология

18. M. Horten, *Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928.

19. فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه تألیف جعفر سجادی، تهران، [1961].

20. احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تهران، [1962].

20a. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال‌الدین . . . بلخی، گردآورنده دکتر سید صادق گوهرین، جلد ٤—۱، ۱۳٤۱—۱۳۳۷ [1959—1962].

III. Работы, посвященные отдельным суфийским авторам, и издания их произведений

Мухасиби (ум. 857), Байязид Бистами (ум. 875), Джунайд (ум. 910), Халладж (ум. 921), Матуриди (ум. 945)

21. M. Smith, *An early mystic of Baghdad*. A study of the life and teaching o Harith b. Asad al-Muhasibi (781—857), London, 1935.

22. Abd Al-Halim Mahmoud, *Al-Mohasibi: un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.

23. [1949] عبدالرحمن بدوی، شطحات الصوفیه، قاهره، (ابو یزید بسطامی).

24. Abdel-Kader Ali Hassan, *The life, personality and writings of Al-Junayd*. A study of a third/nith century mystic, with an edition and translation of his writings, 1962 (GMS, NS, vol. XXII).

25. [L. Massignon], *Akhbar al-Hallaj*, texte ancien..., publ. par L. Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

26. L. Massignon, *Interférences philosophiques et pensées metaphysiques dans la mystique hallajienne*, Brüssel, 1950.

27. Hocein Mansûr Hallâj, *Diwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1955.

28. ایرج افشار، پندنامهٔ ماتریدی، «فرهنگ ایران زمین»، دفترها ۱ — ٤، جلد ۹، سال ۱۳٤۰ [1961—1962].

Абу Са'ид (*ум. 1049*), *Баба Кухи* (*ум. 1050*), *Баба Тахир* (*ум. 1055*)

29. محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابو سعید، باهتمام ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۱ [1952—1953]; второе изд.— 1963 г.

30. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید باهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ [1952—1953]; второе изд.—1963 г.

30а. Р. Джураев, *Об изданиях «Asrar ut-tavhid»*,—«Вестник ЛГУ», 1963, № 20, Серия Истории, языка и литературы, вып. 4.

31. [1928—1929] دیوان بابا کوهی، شیراز، ۱۳٤۷. Ср. стр. 287, сн. 17 наст. изд.

32. یادداشتهای قزوینی، جلد دوم، تهران، ۱۳۳٤، ص ۳*—۹*. (Казвини утверждает, что так называемый Диван Баба Кухи — подделка, относящаяся ко времени Хафиза).

33. Т. Тагирджанов, *Диван Баба Кухи в исследованиях В. А. Жуковского*, — „Очерки по истории русского востоковедения", т. V, М., 1950, стр. 59—62 (описаны издания дивана Баба Кухи, вышедшие в Иране в 1940, 1953 и 1956 гг).

34. A. J. Arberry, *Poems of a persian sufi, being the quatrains of Baba Tahir*, Cambridge, 1937.

35. دیوان... بابا طاهر عریان همدانی، چاپ سوم، [تهران]، اسفند ماه ۱۳۳۱ [февраль — март 1953 г.].

36. Ю. Е. Бэрщевский, *К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1950, стр. 31—32. (Материалы о Баба Тахире).

36а. З. Н. Ворожейкина, *О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахири* —сб. «Иранская филология», Л., 1964, стр. 149—155.

Ал-Кушайри (*ум. 1073*), *Ансари* (*ум. 1088*)

37. A. Arberry, *Al-Qushairi as traditionist*,—„Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata", Hauniae, 1953.

38. عبدالله انصاری، منازل السائرین. Ed. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1953.

39. گفتار در سرگذشت آثار و افکار خواجه عبدالله انصاری هروی، اثر سرژ بورکی، کابل، [1957]. (Содержит библиографию).

Газали (*ум. 1112*), *Айн ал-кузат Хамадани* (*ум. 1113*), *Ахмад-и Джам* (*ум. 1141*), *Сухраварди* (*ум. 1191*)

40. M. Smith, *Al-Ghazali the mystic, a study of the life and personality*, London, 1944.

41. Al-Ghazzali, *Critere de l'Action* (*Mizan al-'amal*), traité d'ethique psychologique et mystique, ed. Hikmat Hachem, Paris, 1945.

42. [1955] محمد غزالی، کیمیای سعادت تهران، ۱۳۳۳.

42а. [1961] عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره.

43. عین القضاة همدانی، رسالهٔ یزدان شناخت، باهتمام بهمن کریمی، تهران، [1949].

44. عین القضاة همدانی، رسالهٔ لوایح، تصحیح و ترجمهٔ دکتر رحیم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

45. [1959—1960] ۱۳۳۸ ،دکتر رحیم فرمنش، احوال و آثار عین القضاة، تهران

46. H. Moayyed, *Die Maqâmât des Ḥaznavi. Eine legendäre Vita Ahmadi Gâm's Žandapil*, Frankfurt am Main, 1959.

47. مقامات ژنده پیل احمد جام... با مقدمه و توضیحات... خشمت‌الله مؤید سنانجی، تهران، [1961].

48. H. Ritter, *Philologica VIII und IX: die vier Suhrawardi*, — «Der Islam», 1935, XXII, S. 88—105; XXIV, 1938/39, S. 270—286.

49. Şihābaddīn Yahya as-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945; vol. II, Teheran—Paris, 1952 (vol. II: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de... Sohrawardi*).

50. اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب الدین السهراوردی، تألیف محمد علی ابو ریّان، قاهره، [1959].

Рузбихан Бакли (ум. 1209), Наджм ад-Дин Кубра (ум. 1221)

51. L. Massignon, *La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli*,—«Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Hauniae, 1953.

52. روزبهان بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، بتصحیح ومقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری کربین و دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

53. F. Meier, *Die Fawâ'ih al-Ǧamâl wa Fawâtih al-Ǧalâl des Naǧm al-din al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.

54. [1958—1959] ۱۳۳۷ ،شیخ نجم‌الدین کبری، رسالهٔ معرفت (ترجمهٔ فارسی)، شیراز

Фарид ад-Дин Аттар (ум. ок. 1229)

55. H. Ritter, *Philologica X: Feridaddin Attar*, — «Der Islam», 1940, XXV, S. 134—173.

56. Ilahi-name..., eine mystische Dichtung von Faridaddin Attar, herausgegeben von H. Ritter, Istanbul, 1940.

57. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۲۰ [1941].

С. Нафиси считает поэму Булбул-наме не принадлежащей Аттару. Ему возражает Х. Риттер в статье в EI (см. № 64 наст. справки).

58. عبد الوهاب عزام، التصوف و فریدالدین عطار، قاهره، ۱۹٤٥.

59. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Faridaddin 'Attar*, Leiden, 1955.

60. Н. Д. Миклухо-Маклай, *О происхождении «Дополнения» к «Тазкират ал-авлийа» Аттара*, — «Краткие сообщения ИВ АН СССР», 1956, № 22, стр. 19—27.

61. عطار نیشابوری، منطق الطیر بتصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

62. عطار نیشابوری، اسرارنامه، باتصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

63. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، باهتمام دکتر نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

64. H. Ritter, *'Attar*,— «Encyclopedie de l'Islam», nouvelle edition, t. I, Leyde, 1960, pp. 775—777. В этой статье Х. Риттер делит все приписываемые Аттару произведения на три группы по степени уверенности в их подлинности. *Булбул-наме*, например, он включает в первую группу, а *Уштур-наме* — во вторую.

65. [1961] اشترنامهٔ فرید الدین عطار نیشابوری، بکوشش مهدی محقق، تهران.

66. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران، [1961].

Ибн ал-'Араби (ум. 1240), Бохарзи (ум. 1260), Азиз ад-Дин Насафи (ум. 1265)

67. Abu'l-Ila 'Afifi, *The mystical philosophy of Muhyid-Din-ibnu'l-Arabi*, Cambridge, 1939.

68. M. Asin Palacios, *La risalat al-Quds de Ibn 'Arabi de Murcia*, Madrid, 1939.

69. B. Westreich, *Das Kitab Bulgat al-gauwas und seine Beziehungen zu anderen Schriften Ibn al-'Arabis*, Hamburg, 1951.

70. سیف الدین باخرزی، مقاله بقلم سعید نفیسی، «مجله دانشکدهٔ ادبیات»، سال دوم، طهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

71. سرگذشت سیف‌الدین باخرزی، بانضمام شمه‌ای از مقامات... و رساله در عشق... بقلم ایرج افشار، تهران، ۱۳٤۱ [1962—1963]، (از مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ش ٤ س ۸، ش ٤ س ۹).

72. Azizoddin Nasafi (VII$_e$/XIII$_e$ siècle), *Le livre de l'Homme parfait* (*Kitab al-Insan al-Kamil*). Recueil de traités de soufisme en persan, publiés avec une introduction par Marijan Molé, Paris—Teheran, 1962.

Джалал ад-Дин Руми (ум. 1273)

73. Jalalu'd-din Rumi, *The Mathnawi*, edited from the oldest MSS available with crit. notes, transl. and commentary by R. A. Nicholson, vol. 1—8, London — Leiden, 1925—1940, GMS NS, vol. 4.

74. بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین، تهران، [1937].

75. H. Ritter, *Das Proömium des Mathnawi-i Maulawi*, — ZDMG, 1939, Bd 93, S. 169—196.

76. H. Ritter, *Čalal-ad-Din Rumi und sein Kreis*,— «Der Islam», 1940—1942, Bd XXVI, S. 116—159, 221—249.

77. A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf, 1949.

78. کتاب فیه ما فیه از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی با تصحیحات و خواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، طهران، ۱۳۳۰ [1951].

79. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961 (комментированный перевод *Фихи ма фихи*).

80. بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تشبیلات مثنوی، تهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

81. بدیع‌الزمان فروزانفر، احادث مثنوی، تهران، ۱۳۳٤ [1955—1956].

82. کلیات شمس یا دیوان کبیر، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد اول و جلد دوم، تهران، ۱۳۳۵ — ۱۳۳۷ [1958—1959].

Фахр ад-Дин Ираки (ум. 1289)

83. Iraqi, *The song of lovers* (*Ushshaq-nama*), ed. and transl. by A. J. Arberry Oxford, 1939.

84. کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، با مقدمه و تصحیح . . . بکوشش سعید نفیسی، تهران، [1956].

Шах Ни'матулла Вали (ум. 1431), Касим-и Анвар (ум. 1433)

85. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Walî Kermani. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin, Paris—Teheran, 1956.

86. [1958—1959] ۱۳۳۷ کلیات قاسم انوار، بتصحیح سعید نفیسی، تهران.

Баба Фигани (ум. 1519), Мулла Садра (ум. 1640), Мухсин-и Файз-и Кашани (ум. 1680)

87. بابا فغانی شیرازی، دیوان اشعار، بتصحیح . . . احمد سهیلی خوانساری، تهران، 1962].

88. [1960] جواد مصلح، فلسفهٔ عالی یا حکمت صدر المتلحین، تهران.

89. [1961] ملا صدرا، رسالهٔ سه اصل، بتصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران.

89a. [1961] جلال‌الدین اشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، مشهد.

90. [1961] ملا صدرا، مشاعر، ترجمه و توضیح بقلم غلام حسین آخانی، اصفهان.

91. [1961] یادنامهٔ ملا صدرا، تهران, (сборник статей о Мулле Садра).

91a. کسر اصنام الجاهلیه، لصدرالدین محمد شیرازی . . . .، حققه وقدم لها . . . دانش پژوه، تهران [1962]

92. Molla Sadra Shirazi (ob. 1050/1640), *Le livre des Penetrations métaphysiques* (*Kitab al-Masha'ir*). Texte arabe, version persane de Badi' ol-Molk Mirza 'Emadoddawleh, publiés avec une traduction française et des notes par H. Corbin, Paris—Teheran, 1964.

93. [1958—1959] ۱۳۳۷ دیوان ملا محسن فیض کاشانی، تهران.

94. کلیات دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، بضمیمهٔ رسالهٔ گلزار قدس، تهران، 1960].

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии 5
От составителя 8

I. ОБЩИЕ РАБОТЫ

<Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы> 13
Основные моменты в развитии суфийской поэзии 55
Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране 63
Райские девы (гурии) в исламе 84
Персонификация месяцев в исламе 103

II. СУФИЙСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев 109
Словарь суфийских терминов *Мир'ат-и 'ушшак* (текст) 126

III. РАБОТЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ОТДЕЛЬНЫМ СУФИЙСКИМ АВТОРАМ

Изречение Ибрахима ибн Адхама в поэме *Кутадгу-билик* 181
Фудайл ибн 'Ийад 188
Ахмад ибн Харб 214
Рукопись *Тафсира* Сулами в Государственной публичной библиотеке . . 219
Нур ал-'улум 225
Две газели Баба Кухи Ширази 279
Космические мифы в газели Баба Кухи 282
Баба Кухи. Предисловие к изданию *Дивана* 285
Послание 'Абдаллаха Ансари везиру 300
'Айн ал-Кузат Хамадани 310
Одна из мелких поэм Сана'и в рукописи Азиатского музея 320
Четверостишия шейха Наджм ад-Дина Кубра 324
Роман о шейхе Наджм ад-Дине Кубра (конспект) 329
Четверостишия шейха Маджд ад-Дина Багдади 335
«Книга о соловье» (*Булбул-наме*) Фарид ад-Дина 'Аттара 340
Об одном комментарии на газель 'Аттара 354
Комментарий на газель 'Аттара 357
Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара 360
Ценная рукопись поэм Фарид ад-Дина 'Аттара в Ленинградской Государственной публичной библиотеке 371
Навои и 'Аттар 377
Хаййат-наме Фарид ад-Дина 'Аттара 421
Легенда о шейхе и царской дочери 432
Тараш-наме, дидактическая поэма дервишей Джалали 441
Толкование 'Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия . 445
Чагатайский тарджи'банд неизвестного автора 469
Поэзия Муллы Мухсин-и Файз-и Кашани 475
Цитированная литература 492
Указатель имен 499
Указатель географических названий 505
Указатель суфийских терминов 507
Указатель названий восточных сочинений 510
Библиографическая справка I. 513
Библиографическая справка II. 518

Е.Э.
БЕРТЕЛЬС
ИЗБРАННЫЕ
ТРУДЫ